

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**  
**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN**  
Departamento de Historia de la Filosofía



TESIS DOCTORAL

**La filosofía kantiana de la historia**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR  
PRESENTADA POR

**Isaac Álvarez Domínguez**

Madrid, 2015

TP  
1985  
004

Isaac Alvarez Domínguez



\* 5 3 0 9 8 6 7 6 7 X \*  
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE

x - 53-221421-7

LA FILOSOFIA KANTIANA DE LA HISTORIA



ARCHIVO

Departamento de Historia de la Filosofía  
Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación  
Universidad Complutense de Madrid  
1985

Colección Tesis Doctorales. Nº

4/85

© Isaac Alvarez Domínguez

Edita e imprime la Editorial de la Universidad  
Complutense de Madrid. Servicio de Reprografía

Noviciado, 3 28015 Madrid

Madrid, 1985

Xerox 9400 X 721

Depósito Legal: M-43717-1984



BIBLIOTECA

**Autor:** Isaac Alvarez Domínguez

**LA FILOSOFIA KANTIANA DE LA HISTORIA**

**Director:** Jacobo Muñoz Veiga  
Profesor Agregado de Historia de  
la Filosofía

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID  
Facultad de Filosofía y Ciencias  
de la Educación  
Sección de Filosofía  
Año 1983





## II

### I N D I C E

	Página
INTRODUCCION.....	1
CAPITULO I. Hacia una filosofía de la historia: algunos problemas éticos previos.....	<u>6</u>
1.1. Libertad transcendental y libertad práctica.....	7
1.1.1. Libertad y necesidad.....	7
1.1.2. La tercera antinomia - Causalidad por libertad y causalidad mecanicista.....	10
1.1.3. La distinción "fenómeno-noúmeno" - Clave en la solu ción de la tercera antinomia.....	16
1.1.4. Solución a la tercera antinomia.....	23
1.1.5. El hombre como ejemplo de la solución a la tercera antinomia.....	26
1.2. La libertad práctica.....	35
1.2.1. La libertad práctica bajo la forma de una ley.....	35
1.2.2. El imperativo categórico y el concepto de "Reich der Zwecke".....	41
1.2.3. Jerarquía de valores en el reino de fines.....	45
1.2.4. "Glieder" y "Oberhaupt" en el reino de fines.....	47
1.2.5. La realización del reino de fines - Historicidad y a-temporalidad del concepto.....	49
1.3. El mal radical.....	51

### III

	Página
1.3.1. La posibilidad del mal.....	52
1.3.2. Una antropología moral - Disposición al bien y propensión al mal.....	56
1.3.3. "Der Mensch ist von Natur Böse" - La realidad del mal.....	64
1.3.4. El buen ciudadano, ejemplo de hombre perverso..	69
1.3.5. El mal y la historia.....	75
1.4. Dios y la acción humana.....	83
Notas.....	91
CAPITULO II. Hacia una filosofía de la historia: algunos problemas filosófico-políticos previos. (Hobbes y Kant).....	
2.1. Hombre y Estado en Hobbes.....	99
2.1.1. El hombre como punto de partida.....	100
2.1.1.1. Libertad y necesidad. Una descripción mecanicista del hombre.....	101
2.1.1.2. Las pasiones.....	102
2.1.1.3. Felicidad y pasiones.....	105
2.1.1.4. Felicidad y poder.....	107
2.1.1.4.1. El poder y la representación del futuro.....	107
2.1.1.4.2. Poder, valor, dignidad.....	112
2.1.1.5. Voluntad y libertad.....	113
2.1.1.5.1. La polémica con el obispo Bramhall.....	113
2.1.1.5.2. El concepto de voluntad.....	118
2.1.1.5.3. La razón esclava de las pasiones.....	121
2.1.1.5.4. Libertad y poder.....	123
2.1.2. El estado de Naturaleza.....	125
2.1.2.2. Descripción del estado de naturaleza.....	126

#### IV

	Página
2.1.2.2. El estado de naturaleza nos fuerza a la paz.....	129
2.1.2.3. Lo que diferencia al hombre de los otros animales políticos.....	131
2.1.3. The Natural Laws.....	133
2.1.3.1. El paso de "Derecho" a "Ley".....	135
2.1.3.2. El concepto de justicia. Elemento intelectual para dirigir el Estado civil.....	140
2.1.3.3. El Estado civil garantizador de la propiedad....	143
2.1.3.4. Justicia distributiva y equidad.....	144
2.1.3.5. "Lex naturalis": o una versión utilitarista del imperativo categórico.....	145
2.1.3.6. "Lex naturalis": materia de una ciencia moral...	148
2.1.4. El hombre como ser sospechoso: elemento fundacional del Estado civil.....	150
2.1.4.1. Leviathan o la república. Un hombre creado artificialmente. Concepción organicista y sus correcciones.....	151
2.1.4.2. El pacto como instrumento para la construcción del Estado.....	154
2.2. El pensamiento Jurídico de Kant.....	156
2.2.1. Ética y Derecho.....	156
2.2.1.1. El arbitrio (Willkür), sede de la moral y del derecho.....	157
2.2.1.2. Legalidad y moralidad.....	160
2.2.1.3. El principio supremo del Derecho.....	163
2.2.1.4. La coacción en el Derecho.....	166
2.2.1.5. El Derecho como igualdad y reciprocidad en la coacción.....	171
2.2.1.6. El Derecho como posibilitador de la moral. El arbitrio y el mal, justificadores últimos del Derecho.....	171
2.2.1.7. La moral, guía del Derecho.....	174

	Página
2.2.2. El Derecho privado. Regulación de la propiedad.....	174
2.2.2.1. La propiedad como expresión y límite de la libertad.....	174
2.2.2.2. Hacia un nuevo concepto de propiedad.....	176
2.2.2.3. El postulado jurídico de la razón práctica y el derecho a la propiedad.....	178
2.2.2.4. La posesión meramente jurídica.....	179
2.2.2.5. La adquisición de la propiedad.....	185
2.2.3. Sobre la necesidad del Estado civil.....	194
2.2.3.1. El derecho a la propiedad.....	200
2.2.3.2. El derecho a la paz perpetua.....	203
2.2.4. La fundación del Estado civil. El contrato original.....	204
2.2.4.1. Lo que se contrata. La idea de un Estado civil..	207
2.2.4.2. El principio de la separación de poderes.....	215
2.2.4.3. Sobre la consistencia de la distinción entre el ciudadano activo y ciudadano pasivo.....	216
2.2.4.4. Sobre el carácter retributivo o preventivo en la coacción del Estado.....	219
Notas.....	222
 CAPITULO III. Teleología e historia.....	 231
3.1. ¿Cómo puede esperar que el hombre haga lo que debe en relación a un todo cosmopolita?.....	233
3.2. Teleología e historia.....	237
3.3. Teleología natural en los textos sobre filosofía de la historia.....	238
3.3.1. La Teleología natural en la "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht"..	239
3.3.2. La teleología natural en "Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte".....	247

	Página
3.3.3. La teleología natural en "Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis.....	250
3.3.4. La teleología natural en "Zum ewigen Frieden.....	252
3.4. La teleología en el marco de la filosofía crítica.	254
3.5. La sistematización del conocimiento empírico.....	260
3.6. El uso regulador de las ideas en la sistematiza- ción de las leyes particulares.....	264
3.7. El juicio reflexionante y la finalidad de la naturaleza.....	274
3.8. El problema de las razas.....	281
3.9. La finalidad interna.....	286
3.10. La antinomia del juicio.....	294
3.11. Orientarse en el pensamiento.....	309
3.12. Sobre la legitimidad de una finalidad externa en el juicio de la naturaleza.....	319
3.13. La naturaleza, sistema de fines, sometida a los designios libres del hombre. El concepto de "Endzweck der Natur" .....	327
3.14. De la necesidad a la libertad. El concepto de cultura.....	334
3.15. Una antinomia en la razón histórica.....	346
3.16. La revisión del "höchste Gut" a la luz de la filosofía de la historia.....	349
3.17. El carácter de la especie.....	354
3.18. El carácter de la especie y la historia.....	361
3.19. Los postulados de la razón histórica.....	370
3.20. Orientarse en la historia.....	382
Notas.....	386

# VII

	Página
CAPITULO IV. Ilustración e Historia.....	397
4.1. Aproximación al concepto de Ilustración.....	398
4.2. Uso público y uso privado de la razón.....	401
4.3. La "Aufklärung" y la cultura. La teleología natural y el proceso de la Ilustración.....	415
4.4. "Aufklärung" y el concepto de "Moralisches Ganze".....	425
4.5. Una crítica a la "Aufklärung". Los vicios de la cultura y el pesimismo del presente.....	427
4.6. Kant y Jacobi.....	434
4.7. Kant y Herder.....	442
4.8. La religión y el derecho, temas prioritarios en la "Aufklärung".....	461
4.9. La razón común y la filosofía crítica.....	471
Notas.....	477
CAPITULO V. Estado y progreso.....	484
5.1. El Estado y la historia.....	485
5.2. Progreso legal y progreso moral.....	494
5.3. Estado Phaenomenon y Estado Noumenon.....	498
5.4. El progreso legal en busca de un Estado Phaenomenon.....	503
5.4.1. La historia profética.....	505
5.4.2. El antagonismo y el progreso.....	519
5.4.3. Ilustración.....	524
5.5. Moral y política.....	526
5.6. El progreso en el seno del Estado Phaenomenon.....	537
5.7. Derecho a la revolución.....	539
5.7.1. El estado de la cuestión. La herencia del pasado..	539
5.7.2. Reformismo versus revolución.....	542

VIII

	Página
5.7.3. Lógica jurídica y lógica histórica.....	547
5.8. Dios y el Estado. La divinización del hombre.....	553
Notas.....	556
CONCLUSIONES.....	561
BIBLIOGRAFIA.....	569





## A B R E V I A T U R A S

Para mayor comodidad hemos hecho uso de un número de abreviaturas que enumeramos a continuación. Asimismo para la paginación de las obras de Kant hemos utilizado las letras A y B para referirnos a la primera y segunda edición, como ya es habitual.

Antropologie	<u>Antropologie in pragmatischer Hinsicht</u>
Beantwortung	<u>Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?</u>
E.W.	<u>The English Works of Thomas Hobbes</u>
G.M.S.	<u>Grundlegung zur Metaphysik der Sitten</u>
Idee	<u>Idee zu einer Geschichte in weltbürgerlicher Absicht</u>
Ideen.	<u>Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit</u>
K.p.V.	<u>Kritik der praktischen Vernunft</u>
K.r.V.	<u>Kritik der reinen Vernunft</u>
K.U.	<u>Kritik der Urteilskraft</u>
Mutmasslicher	<u>Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte</u>
Religion	<u>Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft</u>

Rezension	<u>Rezension zu JohannGottfried Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Mensch- heit</u>
S.d.F.	<u>Der Streit der Fakultäten</u>
T.P.	<u>Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis</u>
z. e. F.	<u>Zum ewigen Frieden</u>
Was heisst	<u>Was heisst: sich im Denken orientieren?</u>

## INTRODUCCION

En 1784 Kant publica un artículo que recoge un tema aparentemente nuevo en su sistema y, en muchos extremos, de difícil insercción en la doctrina crítica. La Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht contiene, en efecto, una posición acabada sobre la filosofía de la historia en la que se dan cita una teleología natural, una preocupación práctica, ciertas concepciones históricas ilustradas y una clara posición antirromántica.

Por otra parte, la Idee es la única obra que Kant dedicó específicamente a la filosofía de la historia, aunque el tema dibuja su presencia asimismo en artículos, reseñas y pasos -no muy numerosos, desde luego- incrustados en otras obras. De ahí, entre otras razones, el valor de "novedad" de la Idee. El tema apareció, en cualquier caso, y como ya hemos sugerido, relegado en los márgenes de su sistema, sin una fácil relación con las líneas medulares de éste.

El trabajo que presentamos quiere unirse a una exigua nómina de comentaristas que, desde Medicus, a principios de siglo, hasta Yovel, bien recientemente, han intentado echar luz sobre esta parte de la filosofía kantiana tan olvidada -al menos en relación con el resto de su obra-.

Pero no ha sido el descuido bibliográfico de este tema, sino otros los intereses rectores que han ordenado el desarrollo de nuestro trabajo. Una, cómo leer la filosofía kantiana de la

historia en el interior del sistema crítico. Y otra, en el camino inverso, qué imagen podría procurar la filosofía de la historia así concebida y reconstruida del resto de la obra.

Varias son las sospechas, por así decirlo, que nos han guiado -asumiendo el papel de claves hermenéuticas- en esta tarea. En orden a la primera pregunta nuestra hipótesis de partida no ha sido, en efecto, sino la de que la filosofía de la historia, tal y como es presentada en los escritos específicos, responde, en Kant, a un hueco de su filosofía práctica, a saber, al problema abierto de la realización moral. Y que si en algún sitio tenía que ser llenado este hueco era, precisamente, en la filosofía de la historia. El hecho que la ética kantiana legisle desde una razón que es, en definitiva, intemporal y ahistórica, no vendrían, por lo demás, sino a abonar tal hipótesis. La ética kantiana exige, ciertamente, el cumplimiento empírico de lo que no se da; exige, en una palabra, la realización de la libertad a través de lo que todavía no es, es decir, a través del tiempo. Y en este sentido la filosofía de la historia cubriría -y de hecho creemos que cubre- ese segmento de la filosofía práctica que es recorrido por el tiempo que media entre el presente y el cumplimiento de lo racional práctico.

A partir del imperativo categórico y del reino de fines cabe, por supuesto, acceder -como de hecho ocurre en la Grundlegung y en segunda Crítica- a las condiciones de posibilidad de la libertad. Pero la filosofía práctica lleva a la realización de las ideas que propone y la de la libertad no tiene, desde luego, lugar en el presente. De ahí que tal acceso no nos pare-

ciera directamente asumible como suficiente: a propósito de las condiciones de posibilidad de la libertad -venía a sugerir nuestra sospecha- hay que adentrarse en la historia, es decir, en el paso que se establece entre el presente y ese reino de fines y, dentro de ese tiempo, en las condiciones posibilitadoras del acercamiento entre el ser y el deber ser.

Es obvio que a esta luz la filosofía de la historia viene a revelarse como marcada por las grandes tensiones de la filosofía kantiana. Esto es, como desarrollándose entre la libertad y necesidad, entre lo fonoménico y lo neuménico, entre lo empírico y lo ideal, entre el mal y el bien, entre la alienación y la emancipación. Y con ello la segunda cuestión -relativa a la imagen de la filosofía crítica que vendría a procurar la filosofía kantiana de la historia así concebida- encuentra asimismo, y a su vez, un posible camino de respuesta.

Por otra parte, la publicación de los escritos filosófico-históricos tiene lugar en la época de mayor madurez filosófica de Kant, en la calle ya la primera Crítica y en trance de publicación el resto de su obra "central". De ahí nuestra sospecha de que algún significado especial podía tener el hecho de que los elementos esenciales con los que Kant construye la filosofía de la historia, ya tratados, con pleno rigor, en sus obras sistemáticas lo fueron también, y desde otro prisma, en este nuevo contexto, como es el caso, por ejemplo, del problema de la libertad, del Estado o de la teleología.

Desde la perspectiva ganada -en orden a la que la filosofía de la historia pasa a ser concebida como parte integrante del

sistema y arroja una luz particularmente clarificadora de éstos ángulos nuevos vinieron a dibujárenos de manera crecientemente nítida a lo largo de nuestro trabajo. Y han condicionado, desde luego, sus resultados. El primero de ellos, ya sugerido, afecta a la nueva disposición que desde la filosofía de la historia asumen los elementos centrales de la filosofía kantiana -el mal, Dios, el bien supremos, el Estado...-. El otro, a lo que se nos ha impuesto como idea verdaderamente matriz en la génesis y formación de una parte de la filosofía crítica kantiana: la defensa radical de una ilustración rigurosa. De este motivo polémico nacen, en cualquier caso, obras como la Idee o was heisst sich im Denken orientieren, cuyos temas centrales son desarrollados posteriormente en el resto del sistema. ¿Cómo no percibir así una continuidad clara entre los escritos filosófico -históricos, por una parte, así como sus vivas polémicas contra determinadas posiciones irracionalistas, y el desarrollo de temas tan importantes como los de la segunda y tercera Críticas, la Filosofía del derecho, la Antropología, o el tratado Para la paz perpétua, por otra? También esta percepción ha cumplido, en nuestro trabajo, cierta función de eje.

En cualquier caso, estas son las incitaciones a que hemos intentado dar respuesta en las páginas que siguen y los límites ~~hemeneúticos~~ en los que tentativamente nos hemos movido al hilo de la reconstrucción racional de la que no deja de ser también una parte esencial del legado kantiano que aquí proponemos.

Quisiera expresar, por último, mi gratitud al profesor

Jacobo Muñoz, director del presente trabajo, por su constante atención al mismo a lo largo de su desarrollo. Y asimismo, y muy especialmente, a los profesores Emilio Lledó y Javier Mu-  
guerza, a quienes debe literalmente su existencia el marco ing  
titucional en el que lo he llevado a cabo.

La Laguna, Octubre de 1982



## CAPITULO I

Hacia una filosofía de la historia:  
algunos problemas éticos previos

LIBERTAD TRANSCENDENTAL Y LIBERTAD PRACTICA - Libertad y necesidad - La tercera antinomia. Causalidad por libertad y causalidad mecanicista - La distinción "fenómeno-noúmeno". Clave en la solución de la tercera antinomia - Solución a la tercera antinomia - El hombre como ejemplo de la solución a la tercera antinomia - LA LIBERTAD PRACTICA - La libertad práctica bajo la forma de una ley - El imperativo categórico y el concepto de "Reich der Zwecke" - Jerarquía de valores en el reino de fines - "Glieder" y "Oberhaupt" en el reino de fines - La realización del reino de fines. Historicidad y a-temporalidad del concepto - EL MAL RADICAL - La posibilidad del mal - Una antropología moral. Disposición al bien y propensión al mal - "Der Mensch ist von Natur Böse". La realidad del mal - El buen ciudadano, ejemplo de hombre perverso - El mal y la historia - DIOS Y LA ACCION HUMANA.

## 1.1. LIBERTAD TRANSCENDENTAL Y LIBERTAD PRACTICA

### 1.1.1. Libertad y necesidad

Entre los problemas filosóficos que de manera central vertebran la entera filosofía kantiana figura, como el mismo Kant reconocía explícitamente al final de su vida, el de la relación entre la libertad y la necesidad (1).

El planteamiento tradicional de la cuestión del determinismo y del indeterminismo vino, como es bien sabido, a verse desequilibrado a raíz del asentamiento, a lo largo del siglo XVIII, de la física newtoniana, que recogía, en este sentido, los planteamientos propios de la "nueva ciencia" moderna. En la medida en que esta ciencia le preocupó desde un principio, Kant no podía, obviamente, permanecer de espaldas a lo que era uno de sus rasgos más sobresalientes: la descripción mecanicista del universo.

Lejos de ignorar este hecho, vino a encontrar en él una fuente de inspiración gnoseológica para su filosofía crítica. Una vez consumado su viraje copernicano ese mecanicismo venía a sernos presentado como deudor de la constitución de nuestras propias facultades cognoscitivas. El objeto de nuestro conocimiento, la experiencia posible, quedaba delimitado por ciertas condiciones de esas facultades: el espacio y el tiempo en la sensibilidad, las categorías esquematizadas en el entendimiento.

La segunda analogía del entendimiento puede ser, en efecto,

asumida como una de las defensas más acabadas de esa contextura mecanicista de la experiencia. Reconocer, en efecto, como constitutivo de nuestro entendimiento el principio de que todo sucede según la ley que enlaza causas y efectos, equivale a negar la posibilidad de conocer fenómeno alguno no sometido a él. Resultado, entre otros, de la primera Crítica era, pues, el de que aquello que podemos conocer, sólo podemos conocerlo en el marco de una causalidad por necesidad.

Puestas así las cosas y centrado el foco analítico en la acción humana, ¿qué lugar podía quedar para la libertad como ausencia de constricción natural? Interrogante especialmente grave si se piensa que desde una perspectiva moral, la libertad de la acción humana (eso que en una tradición ilustre se conoce como "libre albedrío") es un prerequisite inobviable. El lugar central que al concepto de libertad le corresponde en su sistema queda, por otra parte, subrayado en no pocos pasajes kantianos:

"Der Begriff der Freiheit, (...) macht nun den Schlussstein von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der spekulativen, Vernunft aus"  
(2)

Kant -cuya filosofía tendía a lo práctico y estaba en consecuencia obligado a enfrentarse con ese concepto central- se enfrenta explícitamente a ese problema -cuyo transfondo era la disparidad entre la experiencia y la ética- y lo plantea no me-

nos explícitamente en la tercera antinomia de la primera Critica. Y lo hace bajo la forma de la discusión entre la libertad y la necesidad cosmológica.

En esas páginas se plantea con toda crudeza la posibilidad misma de la ética. O mejor dicho, la posibilidad de la afirmación de su imposibilidad. Si la naturaleza se revela como absolutamente determinista, si la necesidad lo abarca todo, ¿cómo plantearse una rebelión frente a lo necesario? ¿Puede acaso hacer el hombre otra cosa que obedecer la (su) ciega necesidad natural? ¿No confundiremos -cuando presuponemos libertad- nuestra impotencia ante lo enigmático e indescifrable de ciertos tramos del comportamiento de lo necesario con la presunta espontaneidad de nuestra conducta, es decir, con nuestra libertad?

En una posible respuesta a estas preguntas quedaba comprometido el programa filosófico kantiano. Y el magnífico esfuerzo que recogen las páginas de la Kritik der reinen Vernunft apunta, en efecto, con gesto resolutivo, a estos problemas. Pretendiendo constituir la tercera antinomia los cimientos, en lo especulativo, de la plena respuesta a aquellas interrogantes morales. De ahí que Kant reconozca que

"Es ist überaus merkwürdig, dass auf diese transzendente Idee der Freiheit sich der praktische Begriff derselben gründe, und jene in dieser das eigentliche Moment der Schwierigkeiten ausmache, welche die Frage über ihre Möglichkeit von jeher umgeben haben" (3)

O también

"so würde die Aufhebung der transzendentalen Freiheit zugleich alle praktische Freiheit vertilgen"  
(4)

Reconstruyamos, pues, el modo como Kant abre la puerta a la ética e indaguemos si los resultados de la primera Crítica no podrían acaso responder también, junto a su reconocido valor gnoseológico independiente -y desde luego de primer orden-, a esta intención de fundamentar su filosofía práctica.

#### 1.1.2. La tercera antinomia - Causalidad por libertad y causalidad mecanicista

La tercera antinomia enfrenta en forma de tesis y antítesis dos modos de explicar la realidad, basados en una causalidad mecanicista (o por necesidad) y una causalidad por libertad. La primera, propia de la ciencia, encuentra su formulación y justificación en la segunda analogía de la "Analítica trascendental". La segunda responde a la exigencia de la razón de encontrar una idea totalizadora para la serie de causas mostradas por el entendimiento. He aquí la formulación kantiana:

"Thesis

Die Kausalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesamt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Kausalität durch Freiheit zu Erklärung derselben anzunehmen notwendig" (5)

"Antithesis

Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur" (6)

La Antítesis recoge la doctrina fundamental de la "Estética" y la "Analítica", y más en concreto la segunda analogía de la experiencia. En cuanto que es un principio del entendimiento, su forma es la de un juicio sintético a priori, condición de toda experiencia posible. Quiere esto decir que nada puede pretender ser objetivo o formar parte de nuestra experiencia si no se da ordenado como prescribe ese principio, es decir, si sus partes no pueden ser sometidas a una ley de causa y efecto en una sucesión temporal.

Su formulación en la primera edición reza así:

"Alles, was geschieht (anhebt zu sein), setzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgt" (7)

Y en la segunda:

"Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze  
der Verknüpfung der Ursache und Wirkung" (8)

La necesidad que la ciencia extrae por la vía de la experiencia es deudora de ese principio sintético a priori, el principio de causalidad, que nuestro entendimiento promulga espontáneamente. No hay otra vía de conocer para nuestro entendimiento que la ordenación de los fenómenos en causas y efectos, de modo que

"dass in dem, was vorhergeht, die Bedingung anzutreffen sei, unter welcher die Begebenheit jederzeit (d.i. notwendiger Weise) folgt" (9)

Algo que Kant expresa con precisión en el siguiente texto:

"Also ist das Verhältniß der Erscheinungen (als möglicher Wahrnehmungen), nach welchem das Nachfolgende (was geschieht) durch etwas Vorhergehendes seinem Dasein nach notwendig, und nach einer Regel in der Zeit bestimmt ist, mithin das Verhältniß der Ursache zur Wirkung die Bedingung der objektiven Gültigkeit unserer empirischen Urtheile, in Ansehung der Reihe der Wahrnehmungen, mithin der empirischen Wahrheit derselben, und also der

Erfahrung. Der Grundsatz des Kausalverhältnisses in der Folge der Erscheinungen gilt daher auch vor allen Gegenständen der Erfahrung (unter den Bedingungen der Sukzession), weil er selbst der Grund der Möglichkeit einer solchen Erfahrung ist" (10)

Desde este punto de vista, la imposibilidad de aceptar una causalidad por libertad, es decir, una causa primera, pura espontaneidad, comienzo absoluto de una serie de fenómenos, es cosa que va de suyo. Lo único que cabe decir es lo ya enunciado en la antítesis: "alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur" (11). Aquella libertad transcendental, de admitirse, supondría la imposibilidad de reducir a unidad la experiencia.

"Die Freiheit (Unabhängigkeit), von den Gesetzen der Natur, ist zwar eine Befreiung vom Zwange, aber auch vom Leitfaden aller Regeln" (12)

En esas líneas viene contenida buena parte del programa crítico. El entendimiento niega la libertad transcendental, el comienzo absoluto, y ello implica la dificultad de remontarnos cada vez más e indefinidamente en la serie causal; nos impone encontrar -siempre- una causa a todo suceso e impide, en consecuencia, pensar un primer origen o primera causa. La razón, frente al entendimiento, nos exige, a su vez, encontrar esa primera causa en la que asentar toda la serie y en orden a la que formar una



totalidad allí donde sólo aparece algo siempre incompleto. Esta totalidad de la naturaleza sólo se puede formar, pues, a partir de la idea de la libertad.

Solo que si esa independencia de la ley causal satisface la aspiración de nuestra razón -"ist zwar eine Befreiung vom Zwange"- también nos pierde en los laberintos de dialéctica -aber auch vom leitfaden aller Regeln-. Estamos, pues, ante la exigencia que nos impone nuestro propio entendimiento de observar la segunda analogía:

"Natur also und transzendente Freiheit unterscheiden sich wie Gesetzmässigkeit und Gesetzlosigkeit, davon jene zwar den Verstand mit der Schwierigkeit belästigt, die Abstammung der Begebenheiten in der Reihe der Ursachen immer höher hinauf zu suchen, weil die Kausalität an ihnen jederzeit bedingt ist, aber zur Schadloshaltung durchgängige und gesetzmässige Einheit der Erfahrung verspricht, da hingegen das Blendwerk von Freiheit zwar dem forschenden Verstande in der Kette der Ursachen Ruhe verheisst, indem sie ihn zu einer unbedingten Kausalität führet, die von selbst zu handeln anhebt, die aber, da sie selbst blind ist, den Leitfaden der Regeln abreisst, an welchem allein eine durchgängig zusammenhängende Erfahrung möglich ist" (13)

Y también ante la idea de libertad transcendental que, frente aquella exigencia, la razón nos impone:

"Wenn also alles nach blossen Gesetzen der Natur geschieht, so gibt es jederzeit nur einen subalternen, niemals aber einen ersten Anfang, und also überhaupt keine Vollständigkeit der Reihe auf der Seite der von einander abstammenden Ursachen. Nun besteht aber eben darin das Gesetz der Natur: dass ohne hinreichend a priori bestimmte Ursache nichts geschehe. Also widerspricht der Satz, als wenn alle Kausalität nur nach Naturgesetzen möglich sei, sich selbst in seiner unbeschränkten Allgemeinheit, und diese kann also nicht als die einzige angenommen werden" (14)

Queda así, pues, formulada la antinomia y en ella los dos polos de una tensión mantenida en toda su filosofía. La solución que se dé a la antinomia va a tener también como fondo otro de los ejes del criticismo: la distinción entre fenómeno y noumeno.

1.1.3. La distinción fenómeno-noúmeno. Clave en la solución de la tercera antinomia

Es conocida la escasa proclividad de Kant a precisar el campo semántico de sus propios términos, problema que se acrecienta cuando estos son tan centrales y aparecen a lo largo de toda su obra como la distinción entre fenómeno y noúmeno (15). No podemos proponernos, de todos modos, investigar esta cuestión en nuestro trabajo, de modo que sólo nos las habremos con esa distinción en los puntos comunes de su interés gnoseológico y ontológico, esto es, en los puntos que puedan aportar luz en orden a una posible clarificación de la tercera antinomia.

Hemos de añadir además que este problema cruza toda la primera Crítica, pese a que se le dedique un espacio propio al final de la "Analítica". Comprenderlo exige, pues, tener en cuenta los resultados de la "Estética" y la "Analítica", y así vamos a hacerlo sintetizándolos aún al precio de abundar en tópicos bien conocidos del corpus kantiano.

La diferenciación que nos ocupa remite, en primer lugar, al carácter limitativo de nuestro conocimiento. Conocemos de acuerdo a unas reglas invariables que condicionan y limitan el campo de posibilidades de lo cognoscible por el entendimiento humano. Ese campo posible de conocimiento es lo fenoménico. Y lo que excede y limita nuestra posibilidad de conocer recibe el nombre de noúmeno. Así pues, este concepto -y especialmente en la segunda edición- tiene un carácter fundamentalmente de límite. La preocupación de la primera Crítica, con su interrogante central

más sobre el cómo conocemos que sobre el qué conocemos, es, como tantas veces se ha dicho, de orden gnoseológico. Y la propuesta kantiana, en orden a la que se va a organizar toda la obra, se identifica con el célebre giro copernicano de la filosofía crítica:

"Es ist hiemit eben so, als mit den ersten Gedanken des Kopernikus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen, und dagegen die Sterne in Ruhe liess" (16)

Giro que en la versión crítica supone el ensayo de derivar la objetividad no de lo dado, sino de un dinamismo de nuestra capacidad de conocer. Lo que constituye el objeto, la experiencia en definitiva, depende de nosotros mismos, antes que de lo que recibimos. Así pues:

"Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, dass wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten" (17)

En su acepción más amplia -ya que no la única con la que nos

encontramos (18)- "fenómeno" es la experiencia posible, lo objetivo. A grandes rasgos podemos decir que dos son los elementos conformadores de lo fenoménico: lo que nos es dado, lo que no forma parte de nuestras facultades cognoscitivas, por una parte, y aquello en lo que eso se da y pertenece a nuestra facultad cognitiva, por otra. En esto último, en lo proveniente de nuestro conocer, intervienen dos facultades: la sensibilidad y el entendimiento ("Sinnlichkeit" y "Verstand"):

"Wollen wir die Rezeptivität unseres Gemüts, Vorstellungen zu empfangen, so fern es auf irgend eine Weise affiziert wird, Sinnlichkeit nennen: so ist dagegen das Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen, oder die Spontaneität des Erkenntnisses, der Verstand" (19)

Tanto la sensibilidad como el entendimiento imponen unas condiciones a todo aquello que pretende ser conocido. La sensibilidad exige que se dé en el espacio y en el tiempo, y el entendimiento que se ordenen de acuerdo a unos conceptos fijos en su número y universales en su aplicación. Tanto el espacio y el tiempo como las categorías -los conceptos del entendimiento- son a priori, no provienen de esa experiencia, ni los reciben de parte alguna: surgen de la pura espontaneidad del conocimiento. Si nada puede llegar a ser objetivo, o lo que es lo mismo, cognoscible, si no es mediatizado por estos elementos de nuestro conocimiento, no es contradictorio pensar en otra

realidad que no puede ajustarse a esos elementos meramente humanos.

Los límites del conocimiento no surgen tanto de lo que hemos de conocer, sino del cómo podemos conocer. Pero esta limitación gnoseológica implica una distinción ontológica; por una parte aquello que podemos llegar a conocer -y eso es lo fenoménico- y por otra lo que no podemos llegar a conocer nunca, es decir, lo nouménico.

Dos sentidos parecen, pues, quedar apuntados en el concepto de noumeno -o venir por él connotados-, uno meramente negativo, como límite de lo cognoscible, el otro, como lo que está más allá de ese mismo límite:

"Wenn wir unter Noumenon ein Ding verstehen, so fern es nicht Objekt unserer sinnlichen Anschauung ist, indem wir von unserer Anschauungsart desselben abstrahieren: so ist dieses ein Noumenon im negativen Verstande. Verstehen wir aber darunter ein Objekt einer nichtsinnlichen Anschauung, so nehmen wir eine besondere Anschauungsart an, nämlich die intellektuelle, die aber nicht die unsrige ist, von welcher wir auch die Möglichkeit nicht einsehen können, und das wäre das Noumenon in positiver Bedeutung" (20)

Desde luego no ha sido poca la tinta vertida por comentaristas acerca de este problema, tratando de demarcar el alcance de ca-

da uno de los sentidos de este concepto. La revisión que Kant hace en la segunda edición de su obra lleva, ciertamente, a pensar en la primacía del concepto límite (21). Por nuestra parte, creemos sin embargo que se trata más de un límite gnosológico que ontológico. A nuestro parecer Kant nunca duda de la realidad de lo nouménico; lo que ocurre es que se trata, para él, de un territorio vedado para el hombre, en el cual se pierde cuantas veces pretende conocerlo. Conviene, por otra parte, no olvidar que es precisamente en la ética donde ese sentido positivo encuentra su primacía. Pero en seguida volveremos sobre ello. De momento queremos subrayar dos aspectos de este concepto que para nuestros propósitos son de la mayor utilidad. Uno: que el concepto de lo nouménico deja la puerta abierta a otra realidad posible, aunque incognoscible a través de los principios categoriales de nuestro entendimiento, y por lo tanto incognoscible sin más para nosotros:

"Der Begriff des Noumenon ist also nicht der Begriff von einem Objekt, sondern die unvermeidlich mit der Einschränkung unserer Sinnlichkeit zusammenhängende Aufgabe, ob es nicht von jener ihrer Anschauung ganz entbundene Gegenstände geben möge, welche Frage nur unbestimmt beantwortet werden kann, nämlich: dass, weil die sinnliche Anschauung nicht auf alle Dinge ohne Unterschied geht, für mehr und andere Gegenstände Platz übrig bleibe, sie also nicht schlechthin abgeleugnet,

in Ermangelung eines bestimmten Begriffs aber (da keine Kategorie dazu tauglich ist) auch nicht als Gegenstände für unsern Verstand behauptet werden können" (22)

Otro, que el noúmeno también puede entenderse como la causa del fenómeno:

"Der Verstand begrenzt demnach die Sinnlichkeit, ohne darum sein eigenes Feld zu erweitern, und, indem er jene warnet, dass sie sich nicht anmasse, auf Dinge an sich selbst zu gehen, sondern lediglich auf Erscheinungen, so denkt er sich einen Gegenstand an sich selbst, aber nur als transzendentes Objekt, das die Ursache der Erscheinung (mithin selbst nicht Erscheinung) ist, und weder als Grösse, noch als Realität, noch als Substanz etc. gedacht werden kann (weil diese Begriffe immer sinnliche Formen erfordern, in denen sie einen Gegenstand bestimmen); wovon also völlig unbekannt ist, ob es in uns, oder auch ausser uns anzutreffen sei, ob es mit der Sinnlichkeit zugleich aufgehoben werden, oder, wenn wir jene wegnehmen, noch übrig bleiben würde. Wollen wir dieses Objekt Noumenon nennen, darum, weil die Vorstellung von ihm nicht sinnlich ist, so steht dieses uns frei. Da wir aber keine von unseren Verstandesbe-



griffen darauf anwenden können, so bleibt diese Vorstellung doch für uns leer, und dient zu nichts als die Grenzen unserer sinnlichen Erkenntnis zu bezeichnen, und einen Raum übrig zu lassen, den wir weder durch mögliche Erfahrung, noch durch den reinen Verstand ausfüllen können" (23)

Esta identificación con el objeto transcendental nos lleva, de algún modo, al texto de la tercera antinomia, donde ocurre ese concepto. Por mucho que N. K. Smith descifre en ello un olvido kantiano en la revisión de la segunda edición (24). Más bien invita a pensar que Kant no podía perder de vista esa causalidad nouménica, clave de su ética (25). Causalidad a propósito de la que prefiere utilizar los términos "objeto transcendental" y "cosa-en-sí". No cabe de todos modos pensar en un énfasis positivo de Kant en señalar la necesidad de admitir esa causalidad nouménica del fenómeno, es decir, una especie de deducción transcendental de esa causalidad. Tal empresa sería contradictoria con su propia doctrina. Lo único que Kant defiende es que no resulta contradictorio admitir lo nouménico como causa de lo fenoménico.

#### 1.1.4. Solución a la tercera antinomia

La solución a la tercera antinomia está ya perfilada en las páginas que preceden. Sólo porque podemos distinguir entre fenómeno y noumeno, o fenómeno y cosa-en-sí, podemos dar, en efecto, una respuesta satisfactoria a la dialéctica de la razón en esta antinomia. El conflicto de la razón consigo misma al aceptar una libertad transcendental en la explicación cosmológica es más aparente que real. Sólo aparece el conflicto a quién ignore los resultados de una crítica de la razón pura.

La causalidad mecánica tiene aplicación en lo que puede formar parte de nuestra experiencia, y ésta no puede llegar a ser tal sin ese tipo de explicación, ajena a toda posible causalidad por libertad. Pero lo fenoménico no lo es todo. No podemos decir que aparte de lo que podemos conocer no haya otra realidad, otra causalidad distinta al mecanismo de la naturaleza. En la medida en que es preciso admitir lo nouménico nos cabe admitir otro tipo de causalidad. Lo que ocurre es que esta causalidad estará limitada por ese carácter nouménico: nada podemos conocer de ella, es decir, no puede darse en nuestra experiencia y, sin embargo, no podemos decir que sea contradictorio. Por mucho -repetimos- que, no siendo un objeto posible de nuestra experiencia y no pudiéndose negar su existencia, sólo sea un objeto nouménico suprasensible.

La dificultad surge al confundir lo fenoménico con la cosa-en-sí:

"Denn, sind Erscheinungen Dinge an sich selbst, so ist Freiheit nicht zu retten. Alsdenn ist Natur die vollständige und an sich hinreichend bestimmende Ursache jeder Begebenheit, und die Bedingung derselben ist jederzeit nur in der Reihe der Erscheinungen enthalten, die, samt ihrer Wirkung, unter dem Naturgesetze notwendig sind" (26)

Reconocer la diferencia, y lo nouménico como causa de lo fenoménico, es reconocer una causalidad distinta a la que rige el mundo natural, aunque sus efectos se den en él y estén, por lo tanto, sometidos a su vez a esta última causalidad.

"Wenn dagegen Erscheinungen für nichts mehr gelten, als sie in der Tat sind, nämlich nicht für Dinge an sich, sondern blosse Vorstellungen, die nach empirischen Gesetzen zusammenhängen, so müssen sie selbst noch Gründe haben, die nicht Erscheinungen sind. Eine solche intelligibele Ursache aber wird in Ansehung ihrer Kausalität nicht durch Erscheinungen bestimmt, obzwar ihre Wirkungen erscheinen, und so durch andere Erscheinungen bestimmt werden können. Sie ist also samt ihrer Kausalität ausser der Reihe; dagegen ihre Wirkungen in der Reihe der empirischen Bedingungen angetroffen werden" (27)

La clave de la solución está a la vista: hacer conciliables ambas causalidades en un mismo efecto. En realidad, era la solución más coherente dentro del sistema crítico.

Hemos de hacer, de todos modos, dos aclaraciones. La primera es que el efecto de esa causalidad nouménica ha de darse en la naturaleza. De lo contrario no habría necesidad de buscar la causa, pues si ésta y su efecto se dan en lo suprasensible no se ve la necesidad de hacer uso de ella. Nos interesa, por lo tanto, la causalidad por libertad, en la medida que sus efectos se den en la experiencia. Pero a la vez, estos efectos, aún teniendo su causa en la espontaneidad, han de darse integrados en una serie causal de la naturaleza. De lo contrario el efecto nos resultaría ilegible:

"Die Wirkung kann also in Ansehung ihrer intelligibelen Ursache als frei, und doch zugleich in Ansehung der Erscheinungen als Erfolg aus denselben nach der Notwendigkeit der Natur, angesehen werden" (28)

Este es el resultado a que se llega en la primera Crítica por la vía resolutoria de la antinomia. Pero esta solución no termina aquí, dado que ocupa dos pasos más en su obra crítica. En el texto al que venimos refiriéndonos, la solución como tal pasa por no admitir la causalidad por libertad como objeto de una experiencia posible; admitiéndola sin embargo como posible, es decir, no contradictoria en lo suprasensible, como cualidad

o capacidad de lo en-sí. En la ética este carácter limitativo se ve ampliado y la causalidad por libertad se hace real en forma de libertad práctica. Una libertad que por mucho que no pueda ser conocida sí debe ser realizada. Para el tercer paso nos remitimos a los escritos en los que Kant razona su teleología y al uso regulativo de las ideas. De todo ello nos ocuparemos ampliamente en el capítulo tercero.

#### 1.1.5. El hombre como ejemplo de la solución a la tercera antinomia

En el mismo texto de la crítica en el que se trata el problema de la tercera antinomia se lleva a cabo un primer intento de traducir los resultados de ésta al hombre. Ya hemos dicho que el interés central de la antinomia se cifra en la dilucidación de la problemática situación en que queda la ética tras la implantación y generalización del paradigma mecanicista. La libertad transcendental es asumida y descifrada como la llave para la libertad práctica. De ahí la interrogante: ¿puede reconocérsele al hombre una libertad práctica, a la luz del resultado de la tercera antinomia?

"Die Freiheit im praktischen Verstande ist die  
Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch

Antriebe der Sinnlichkeit. Denn eine Willkür ist sinnlich, so fern sie pathologisch (durch Bewegursachen der Sinnlichkeit) affiziert ist; sie heisst tierisch (*arbitrium brutum*), wenn sie pathologisch neccessitiert werden kann. Die menschliche Willkür ist zwar ein *arbitrium sensitivum*, aber nicht *brutum*, sondern *liberum*, weil Sinnlichkeit ihre Handlung nicht notwendig macht, sondern dem Menschen ein Vermögen beiwohnt, sich, unabhängig von der Nötigung durch Sinnliche Antriebe, von selbst zu bestimmen" (29)

De lo que se trata, en fin, es de considerar a la acción humana como una parte de la naturaleza y de contemplarla en el marco del mecanicismo universal que había trazado la física newtoniana y que posteriormente la biología y la psicología legitimarían, en algunas de sus corrientes, para ella y a la vez de liberarla de ámbito tan restrictivo. ¿Qué entender, en este sentido, como "*arbitrium sensitivum brutum*"? La respuesta de Kant va paralela al argumento de la tercera antinomia, en orden al que sólo podemos conocer las acciones humanas, en la medida en que son fenómenos, bajo la forma del más absoluto mecanicismo. Y en orden, a la vez, al que lo propio del hombre no es un "*arbitrium sensitivum brutum*", en el que rige la necesidad, sino un "*arbitrium sensitivum liberum*", distinción que nos remite al hecho, que ya nos es conocido, de que por mucho que el mecanicismo de la acción humana sea constitutivo de la expe-

riencia de la misma en cuanto fenómeno, no niega la posibilidad de otra causalidad por libertad, aunque esta última tenga que ser incognoscible, por supuesto, o lo que es lo mismo, no puede ser un objeto de nuestra experiencia.

En la medida que niega la libertad de la voluntad, es decir, su independencia de los impulsos sensibles, el "arbitrium sensitivum brutum" contradice la solución de la tercera antinomia al no reconocer en lo nouménico una posible causalidad espontánea. El "arbitrium sensitivum liberum" implica la afirmación de esa causalidad libre en la voluntad, algo que nos es vedado conocer. Y este es el sentido de la contraposición kantiana que estamos analizando. Para su mejor comprensión resulta útil, de todos modos el siguiente texto:

"Ist es denn aber auch notwendig, dass wenn die Wirkungen Erscheinungen sind, die Kausalität ihrer Ursache, die (nämlich Ursache) selbst auch Erscheinung ist, lediglich empirisch sein müsse? Und ist es nicht vielmehr möglich, dass, obgleich zu jeder Wirkung in der Erscheinung eine Verknüpfung mit ihrer Ursache, nach Gesetzen der empirischen Kausalität, allerdings erfordert wird, dennoch diese empirische Kausalität selbst, ohne ihren Zusammenhang mit den Naturursachen im mindesten zu unterbrechen, doch eine Wirkung einer nicht empirischen, sondern intelligibelen Kausalität sein könne? d.i. einer, in Ansehung der Erschei-

nungen, ursprünglichen Handlung einer Ursache, die also in so fern nicht Erscheinung, sondern diesem Vermögen nach intelligibel ist, ob sie gleich übrigens gänzlich, als ein Glied der Naturkette, mit zu der Sinnenwelt gezählt werden muss" (30)

Allegado, en fin, a la voluntad humana el libre arbitrio debe ser asumido como una causalidad que siendo libre, produce efectos que se nos dan sujetos a la necesidad. Esta es la paradoja a la que constantemente nos lleva, sin quedar por ello anulada, la solución de la tercera antinomia. Y que es consecuencia obligada suya.

Toda acción humana debe poder explicarse integrándola en una serie causal; de lo contrario no se podría conocer. Esta es una condición necesaria. Lo que añade ahora la noción de "arbitrium liberum" es una causalidad que produce el mismo efecto y que puede ser yuxtapuesta a la primera. El efecto del libre albedrío sólo puede ser conocido en lo empírico, en la naturaleza. Para poder tomar cuerpo tiene que someterse al mecanicismo natural. Lo que nos lleva a otra versión del anterior interrogante: ¿cómo entender que existe libertad allí donde ésta sólo es cognoscible bajo el signo de la necesidad causal? Por mucho que se atienda al giro copernicano de Kant y a la paradójica vía resolutoria de la antinomia a la que ya nos hemos referido, la respuesta no deja de ser dificultada, en cuanto a su comprensión cabal, por textos tan deterministas como el siguiente:



"wenn wir alle Erscheinungen seiner Willkür bis auf den Grund erforschen könnten, so würde es keine einzige menschliche Handlung geben, die wir nicht mit Gewissheit vorhersagen und aus ihren vorhergehenden Bedingungen als notwendig erkennen könnten" (31)

Acaso la expresión más fuerte sea ese "mit Gewissheit vorhersagen", que parece condenar la noción de libertad a mera retórica. No ha de extrañarnos, sin embargo, que sea éste uno de los pasajes en lo que el concepto de "objeto transcendental" haya resistido a la revisión de la segunda edición (32), pese al asombro de comentaristas. Frente a tan fuerte afirmación de lo necesario, sólo cabía ya la aceptación de la realidad de lo nouménico -más allá de su consideración como mero límite- porque Kant nunca pretende, en efecto, negar la libertad. Creemos más bien que su designio es llevar hasta sus últimas consecuencias la prueba de fuego a la que somete los cimientos de su ética, sencillamente, porque Kant es completamente consciente de que cualquiera descripción del hombre como ser natural ha de ser dada siempre en clave determinista. Y que mientras esto no se haga, estamos forzados a intentarlo (33). Sólo que la Antropología nunca podrá contradecir la libertad, pues lo único que podemos esperar de ella es una determinación meramente mecánica del hombre. De lo contrario se perdería en la dialéctica de la razón. La ética se mueve en otro ámbito.

+ + +

En una primera respuesta crítica al problema que nos ocupa habría que argüir, como ya hemos señalado, que ese determinismo proviene del carácter fenoménico de las acciones humanas y resulta, por lo tanto, dependiente de nuestras facultades cognitivas. Quedando, claro es, abierta la posibilidad lógica -que no empírica, fenoménica u objetiva- de otro tipo de causalidad nouménica. A pesar de ser ésta la interpretación más fiel a la primera Crítica, no cabe de todos modos ignorar que ya en este texto resulta evidente la intromisión kantiana en lo nouménico, con la célebre afirmación de un doble carácter del hombre: empírico e inteligible (34). El primero apunta al hombre según cabe conocerlo y viene, por tanto, vertebrado por el mecanicismo. El segundo se identifica con el "arbitrium liberum" y remite a la capacidad de autodeterminación humana independientemente de la coerción de los impulsos sensibles.

A diferencia del resto de la naturaleza, el hombre es un fenómeno a propósito del que la suposición de un transfondo nouménico no queda en la mera posibilidad lógica. Existen indicios de que el hombre es un fenómeno en el que coexisten dos tipos de causalidad: la necesidad y la libertad. La razón es la facultad de causar desde lo incondicionado a través de las ideas, que no están determinadas por condiciones empíricas, como ocurre con los conceptos del entendimiento. Así el hombre:

"ist sich selbst freilich eines Teils Phänomen,

anderen Teils aber, nämlich in Ansehung gewisser Vermögen, ein bloss intelligibeler Gegenstand, weil die Handlung desselben gar nicht zur Rezeptivität der Sinnlichkeit gezählt werden kann. Wir nennen diese Vermögen Verstand und Vernunft, vornehmlich wird die letztere ganz eigentlich und vorzüglicher Weise von allen empirischbedingten Kräften unterschieden, da sie ihre Gegenstände bloss nach Ideen erwägt und den Verstand darnach bestimmt, der denn von seinen (zwar auch reinen) Begriffen einen empirischen Gebrauch macht" (35)

Siendo, pues, las ideas conceptos incondicionados de nuestra razón, que no han de estar limitados por la sensibilidad, determinan o condicionan la sensibilidad a través del entendimiento.

En la razón hay que buscar, en suma, la causalidad nouménica de lo fenoménico como consta en la doctrina fundamental de la "Dialéctica trascendental". La razón así entendida deja su uso especulativo y es empleada prácticamente, encargada de decirnos no cómo sean las cosas, sino cómo deben de ser, independientemente de como sean.

"Das Sollen drückt eine Art von Notwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt. Der Verstand kann von dieser nur erkennen, was da ist, oder gewesen ist, oder sein wird. Es ist unmöglich, dass etwas

darin anders sein soll, als es in allen diesen  
Zeitverhältnissen in der Tat ist" (36)

+ + +

Con su alusión a la causalidad por necesidad Kant nos dice, re-capitulando, algo tan claro al sentido común que no podemos ignorar la ley de gravedad. Y en lo que hace a la causalidad por libertad, en la medida que actúe sobre lo sensible, sus efectos han de ser objetos sensibles. Que esta causalidad puede por tanto producir efectos nuevos, que de no ser por su intervención nunca ocurrirían; pero que si llegan a ocurrir es porque eran posibles. La causalidad por libertad sólo puede, en fin, manifestárenos a través de lo fenoménico, esto es, a través de lo sometido a las leyes categoriales de nuestro entendimiento, lo que quiere decir que actúa en los límites de lo sensible.

De ahí que esta causalidad por libertad no puede consistir más que en reordenar lo necesario. Se trata de una ordenación incondicionada, libre, de lo empírico; pero que en la medida que no puede manifestarse más que a través de lo empírico ha de discurrir en el tiempo y en una cadena causal. Por ello la conjunción de la libertad y la necesidad en el hombre necesita de un correlato a la glándula pineal cartesiana. Correlato que Kant encuentra en ese locus en el que libertad y necesidad se dan cita: el arbitrio, la capacidad humana de decidir un principio subjetivo de conducta u otro. La voluntad puede decidir someterse al mandato de la naturaleza, de los impulsos sensi-

bles o a una idea independiente de éstos, una idea de la razón. Pero esas ideas son causa de algo -y por tanto expresión de libertad-, a través de las condiciones naturales, y en primera instancia a través de las condiciones psico-biológicas que lo sustentan. Lo que nos procura la clave hermenéutica última de un texto tan significativo como el siguiente:

"Der Wille mag auch frei sein, so kann dieses doch nur die intelligibele Ursache unseres Wollens angehen. Denn, was die Phänomene der Äusserungen desselben, d.i. die Handlungen betrifft, so müssen wir, nach einer unverletzlichen Grundmaxime, ohne welche wir keine Vernunft in empirischem Gebrauche ausüben können, sie niemals anders als alle übrige Erscheinungen der Natur, nämlich nach unwandelbaren Gesetzen derselben, erklären (37)

Cómo ha de ser esa causalidad libre en la voluntad humana, o lo que es igual, cómo interviene la libertad en la acción del hombre es lo que ahora nos toca preguntarnos.

## 1.2. LA LIBERTAD PRACTICA

### 1.2.1. La libertad práctica bajo la forma de una ley

Con la publicación de la Grundlegung der Metaphysik der Sitten Kant vino a explicitar en lo que consiste la causalidad por libertad o el "arbitrium liberum" del hombre. El imperativo categórico, como ley autoimpuesta por el arbitrio de la voluntad es la expresión de la libertad práctica. La voluntad, al aceptar como máxima de conducta el imperativo categórico, deja de ser un "arbitrium brutum" para convertirse en un "arbitrium liberum".

Ley moral y libertad son dos elementos mutuamente dependientes, la libertad es el contenido esencial de la ley moral -"ratio essendi"- y la ley moral es el único camino de conocimiento que nos lleva a la libertad -"ratio cognoscendi".

"die Freiheit allerdings die ratio essendie des moralischen Gesetzes, das moralische Gesetz aber die ratio cognoscendi der Freiheit sei. Denn, wäre nicht das moralische Gesetz in unserer Vernunft eher deutlich gedacht, so würden wir uns niemals berechtigt halten, so etwas, als Freiheit ist (ob diese gleich sich nicht widerspricht), anzunehmen. Wäre aber keine Freiheit, so würde das moralische Gesetz in uns gar nicht anzutreffen sein" (38)

A partir de la Grundlegung el imperativo categórico es el auténtico eje de la razón práctica; va a ser la expresión de una buena voluntad y por tanto el criterio por el que discurrir una conducta moralmente buena.

Convendría ante todo subrayar, frente a las simplificaciones que tan frecuentemente se han dado de las formulaciones kantianas de la ley moral, que el autor de la Kritik der reinen Vernunft se limita a indicarnos las dificultades que encierra ese concepto. En la primera obra crítico-práctica, a lo que acabamos de hacer mención ofrece tres formulaciones. Y tras el análisis de Paton (39) se reconocen por lo menos cinco.

Las tres formulaciones de Kant vendrían a corresponder, la primera con la exigencia de universalidad, la segunda con la consideración de la humanidad como un fin y la tercera con la exigencia de la autonomía de la voluntad. Paton ve otras dos formulaciones más, aunque subsidiarias de la primera y la tercera. Según esta enumeración, el imperativo quedaría inventariado así:

I) "handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde" (40)

Ia) "handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte" (41)

II) "Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchest" (42)

III) Actúa de tal modo que "der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne" (43)

IIIa) "handle nach Maximen eines allgemein gesetzgebenden Gliedes zu einem bloss möglichen Reiche der Zwecke" (44)

A pesar de la diversidad de las formulaciones, Kant nos recuerda constantemente que son reducibles a la primera (45). Se ha insistido también, sin embargo, que parece oscilar en la importancia concedida a las fórmulas I y III. Así, mientras se califica la primera como "oberstes Gesetz", la tercera -la de la autonomía- se reconoce como "oberstes Prinzip der Sittlichkeit" (46). Ahora bien, en la medida en que Kant nos dice que las diferentes formulaciones del imperativo categórico son reducibles a la primera debemos entender que las restantes no son sino explicitaciones de ella, acotaciones en el significado de la universalidad de la ley. Y esto es algo que conviene tener bien presente a la vista de algunos intentos de hacer del imperativo categórico, en orden a su carácter de ley universal, una fórmula capaz de contener cualquier contenido concreto, in-



cluso contenidos contradictorios (47). Las diferentes formulaciones pretenden esclarecer el sentido del imperativo categórico, que como tal no puede ser y no es más que uno. Esas formulaciones han de dar cuenta de "eine Form", "eine Materie" y "eine vollständige Bestimmung" (48). Recordemos el texto de Kant:

"Die angeführten drei Arten, das Prinzip der Sittlichkeit vorzustellen, sind aber im Grunde nur so viele Formeln eben desselben Gesetzes, deren die eine die anderen zwei von selbst in sich vereinigt. Indessen ist doch eine Verschiedenheit in ihnen, die zwar eher subjektiv als objektiv-praktisch ist, nämlich, um eine Idee der Vernunft der Anschauung (nach einer gewissen Analogie) und dadurch dem Gefühle näher zu bringen" (49)

La forma se expresa en la universalidad del imperativo recogido en I y Ia, a través de la exigencia de que el principio subjetivo de la voluntad fuera elegido "als ob sie wie allgemeine Naturgesetze gelten sollten" (50). Este había de ser uno de los presupuestos básicos de su filosofía, como lo era de todo el siglo: la aplicación universal de la razón. A su vez era un elemento imprescindible de toda ética idealista: la validez de lo ideal ha de tener vigencia en todo ser racional.

La materia viene expresada por el fin,

"und da sagt die Formel: dass das vernünftige Wesen, als Zweck seiner Natur nach, mithin als Zweck an sich selbst, jeder Maxime zur einschränkenden Bedingung aller bloss relativen und willkürlichen Zwecke dienen müsse" (51)

Esta limitación de la ley moral muestra que el hombre -la humanidad- nunca puede ser un mero medio para un fin distinto a él, sino que a la vez ha de ser él mismo un fin. No podría haber una formulación más clara que evitara cualquier tipo de transcendencia: toda acción va dirigida sólo para el hombre y es en él donde únicamente termina la ética. Esto supone también una diferenciación de la humanidad -en tanto seres racionales- del resto de la naturaleza. Distinción que viene presentada en los conceptos de dignidad y precio, que veremos más adelante.

Con todo, es importante que sea la fórmula de la autonomía -y su fórmula subsidiaria del reino de fines- la que contenga las dos primeras. El propio Kant reconoce que entre ellas hay una relación similar a la que se da entre las categorías unidad, pluralidad y totalidad (52).

En el concepto de autonomía de la voluntad se recoge la causalidad por libertad de que nos ocupamos en la sección anterior y que Kant glosa en el apartado "der Begriff der Freiheit ist der Schlüssel zur Erklärung der Autonomie des Willens" (53). La autonomía de la voluntad supone que sea legisladora de su máxima. Para que esto ocurra, para que esa legislación sea propia, es preciso que no le sea impuesta por otra

parte. De ahí que la autonomía de la voluntad deba exhibir, en primer lugar, independencia respecto de la legislación de la naturaleza. De no ser así la voluntad sería heterónoma (54).

Esa independencia de la voluntad con respecto a la naturaleza, y a todo lo que no sea ella misma, sólo puede expresarse bajo una ley. Una ley que ella misma da y a través de la cual exhibe su causalidad; "also ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei" (55). Tal independencia se consigue a través de la actividad de la razón en su uso práctico. Es la espontaneidad de la razón la que puede legislar en la libertad: ni la sensibilidad ni el entendimiento podrían hacerlo. Quede así nuevamente demarcado lo fenoménico respecto de lo nouménico, aunque ahora reciban los rótulos de mundo sensible y mundo inteligible (intelligibele Welt). Esta distinción es de gran peso, dado que ahora lo nouménico no es ya un mero concepto límite, sino que remite a algo penetrado de racionalidad. Lo inteligible es una acotación de lo suprasensible, de lo nouménico: es allí donde la idea de libertad ilumina más allá de lo empírico.

Ese mundo inteligible está regulado, por lo tanto, por la razón práctica, sólo que en esa medida no es un mundo diferente al mundo empírico, muestra simplemente la idea de cómo el mundo empírico debía estar regido. El mundo inteligible, diseñado por la razón práctica, debe ser la causa del mundo empírico. Pero esto sólo puede ocurrir a través de la voluntad de los seres racionales que aceptan como máxima de su conducta la ley moral de la razón. De ahí que podemos pensar que el concep-

to que mejor expresa esa inteligibilidad -por realizar, aunque exigida en el deber- es el concepto de "Reich der Zwecke", derivado, como veíamos, de la fórmula de la autonomía.

#### 1.2.2. El imperativo categórico y el concepto de "Reich der Zwecke"

La ética de Kant se escribe desde dos polos, lo individual y lo comunitario. Es en la decisión individual, en el arbitrio, donde radica el valor moral de la acción; pero, a su vez, esa acción está siempre pensada para ser realizada en un medio comunitario.

Este concepto de realización moral del hombre viene perfilado a lo largo de toda su obra crítica, obteniendo diversos nombres. Mundo moral, o cuerpo místico en el Canon de la primera Crítica; todo moral o fin final -Endzwecke- en la filosofía de la historia, reino de fines, reino de la libertad, república moral o reino de Dios en la tierra en la Grundlegung y en Religion. Todos estos nombres remiten a un mismo objeto, un objeto que la razón práctica encuentra no en la experiencia, sino al modo de exigencia suya, que nos insta a realizar.

Hacer posible un reino de fines es prueba de moralidad para la máxima de la voluntad. De ahí que no deba extrañarnos el siguiente comentario:

"Moralität besteht also in der Beziehung aller Handlung auf die Gesetzgebung, dadurch allein ein Reich der Zwecke möglich ist" (56)

El concepto de "Reich der Zwecke" que se nos ofrece en la Grundlegung y que regula todos los demás conceptos similares, es decir, moralische Welt, Endzweck, etc. aparece, en primer lugar, como un todo ordenado. Veamos la definición kantiana:

"Ich verstehe aber unter einem Reiche die systematische Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze. Weil nun Gesetze die Zwecke ihrer allgemeinen Gültigkeit nach bestimmen, so wird, wenn man von dem persönlichen Unterschiede vernünftiger Wesen, imgleichen allem Inhalte ihrer Privatzwecke abstrahiert, ein Ganzes aller Zwecke (sowohl der vernünftigen Wesen als Zwecke an sich, als auch der eigenen Zwecke, die ein jedes sich selbst setzen mag), in systematischer Verknüpfung, d.i. ein Reich der Zwecke gedacht werden können, welches nach obigen Prinzipien möglich ist" (57)

Lo primero que hay que señalar es el carácter a-temporal y a-histórico del concepto. Convendría, en este sentido, recordar que las acciones históricas se dan en el tiempo y por ello siempre puede buscarse una causa anterior, que nos impide tener

experiencia de ese todo. Aquí se trata, pues, más bien de una idea de la razón a la que asiste la pretensión de ser realizada en lo empírico, y cuya validez consiste precisamente en esa causalidad. De ahí que las leyes de ese reino de fines no sean leyes empíricas, de la naturaleza, sino leyes prácticas, cuyos efectos son fines morales o fines de la libertad y cuya concretización se da en los hombres en tanto que seres racionales.

Otro rasgo a subrayar es esa "systematische Verbindung" o "systematische Verknüpfung". El reino de fines es un todo en el que las partes están completamente ordenadas de acuerdo a leyes constantes e inflexibles; es la expresión más acabada del orden impuesto por la razón, o lo que es lo mismo, del orden de la libertad.

Pero Kant recurre asimismo al concepto de teleología natural para hacer más comprensible el de reino de fines. Aunque en el tercer capítulo de este trabajo se incide en este punto acaso convenga señalar de momento dos aspectos de esta teleología natural.

El primero afecta a la totalidad de los fenómenos naturales y a la sistematización de las leyes particulares. Para poder contemplar las leyes particulares de la experiencia en un todo sistemático se necesita presuponer una causa inteligente que ordene la naturaleza de acuerdo a esa idea. El segundo, a los organismos, que son aquellos seres que sólo pueden ser comprendidos bajo una organización en la que las partes son causa y efecto del todo, pero tal causalidad -desde luego no mecánica- sólo puede pensarse en lo suprasensible, en lo inteligible. He

aquí el texto en el que Kant relaciona la teleología natural con el reino de fines:

"Die Teleologie erwägt die Natur als ein Reich der Zwecke, die Moral ein mögliches Reich der Zwecke als ein Reich der Natur. Dort ist das Reich der Zwecke eine theoretische Idee, zu Erklärung dessen, was da ist. Hier ist es eine praktische Idee, um das, was nicht da ist, aber durch unser Tun und Lassen wirklich werden kann, und zwar eben dieser Idee gemäss, zu Stande zu bringen" (58)

El recurso a la analogía de la teleología natural ayuda a comprender el concepto de reino de fines desde dos perspectivas. La primera coincide con la segunda fórmula del imperativo categórico, por la que la humanidad no puede ser un mero medio sino un fin a la vez. O lo que es igual, que todos los elementos del reino de fines -del mismo modo que los seres organizados- son causa del todo y no hay ninguno que no sea un fin de ese reino.

La segunda perspectiva que nos ofrece el texto antes citado es la de su realización. Los organismos de la naturaleza son explicados, en efecto, recurriendo a una causa no mecánica, y por tanto nouménica, una causa superior que tiene que venir presupuesta ya que los organismos están dados. Y, sin embargo, en un reino de fines la organización moral cuenta con una causa-

lidad conocida -aunque sólo prácticamente-. Esta causalidad, que también está en lo suprasensible, es la causalidad por libertad contenida en el concepto de autonomía de la voluntad y ejercida a través del imperativo categórico.

De este modo comprendemos que la realidad del reino de fines es meramente ideal, pero por ser una idea de la razón práctica, esa idea es la causa de su realidad, aunque sólo en el deber -es decir, como obligación o exigencia a nuestro arbitrio- y por lo tanto una realidad en lo práctico posible.

La causalidad de esa organización no hay que buscarla en un entendimiento superior, sino solamente en la decisión arbitraria de la voluntad del hombre de someterse a los dictados de su razón práctica.

### 1.2.3. Jerarquía de valores en el reino de fines

Delbos ha subrayado que Kant nos permite establecer una jerarquía de valores a través del concepto de reino de fines (59). Aunque la expresión "jerarquía de valores" tenga resonancias de principios de este siglo hoy algo desusadas, procura, sin duda, subrayar la siempre nítida distinción entre naturaleza y moralidad. Distinción que exhibe desde luego una jerarquía valorativa.

La diferencia la presenta con la ayuda de los conceptos de



precio (Preis) y dignidad (Würde). Precio es el valor de algo cuando ello es sustituible o intercambiable por otra cosa. Dignidad es el valor de aquello que es insustituible, que no puede ser cambiado por nada equivalente:

"Im Reiche der Zwecke hat alles entweder einen Preis, oder eine Würde. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes, als Äquivalent, gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde" (60)

Interés máximo de Kant es, pues, en fin, mostrar lo incommensurable de lo que hace posible la moralidad, o el reino de la libertad, del resto de los motivos de la acción humana:

"was die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas Zweck an sich selbst sein kann, hat nicht bloss einen relativen Wert, d.i. einen Preis, sondern einen innern Wert, d.i. Würde" (61)

Se trata de una conclusión obvia dadas sus premisas: la distinción entre naturaleza y libertad y la intelección de ésta como sujeción a una ley incondicionada. De existir un reino de la libertad, éste no podía resultar intercambiable en lo que es el fundamento de su condición de posibilidad con el resto de las cosas.

#### 1.2.4. "Glied" y "Oberhaupt" en el reino de fines

Hay en Kant, asimismo, una distinción de seres que pueden pertenecer al reino de fines que sorprende a primera vista. Después de haber insistido en la fundamentación del reino de fines a partir de la autonomía de la voluntad de sus miembros, y en la consideración de todos ellos como fines, Kant introduce la diferencia entre "Glieder" y "Oberhaupt":

"Es gehört aber ein vernünftiges Wesen als Glied zum Reiche der Zwecke, wenn es darin zwar allgemein gesetzgebend, aber auch diesen Gesetzen selbst unterworfen ist. Es gehört dazu als Oberhaupt, wenn es als gesetzgebend keinem Willen eines andern unterworfen ist.

Das vernünftige Wesen muss sich jederzeit als gesetzgebend in einem durch Freiheit des Willens möglichen Reiche der Zwecke betrachten, es mag nun sein als Glied, oder als Oberhaupt. Den Platz des letztern kann es aber nicht bloss durch die Maxime seines Willens, sondern nur alsdann, wenn es ein völlig unabhängiges Wesen, ohne Bedürfnis und Einschränkung seines dem Willen adäquaten Vermögens ist, behaupten" (62)

Los términos "Glieder" y "Oberhaupt", -miembro y jefe- invitan a pensar en una relación de dependencia jerárquica. El concepto de

autonomía de la voluntad supone, sin embargo, que el miembro (Glied) sea legislador y, en consecuencia, actúe sólo con máximas autoimpuestas y no deducidas de otra voluntad distinta a la suya. La diferencia radica en que el cumplimiento de las máximas autolegisladoras es para él cosa obligada. El arbitrio humano tiene, en efecto, otras opciones que la de actuar moralmente y ante esas opciones el ser miembro de un reino de fines implica una obligación. El jefe (Oberhaupt) del reino de fines no necesita, en cambio, imponerse ley alguna, dado que su voluntad es plenamente moral, en el sentido de que no le caben otras alternativas que la de regirse por la libertad. Esta surge espontáneamente en su voluntad. Podemos identificar la figura del "Oberhaupt" con la de "voluntad santa" que aparece en otros pasajes, esa voluntad que se rige necesariamente por el deber, sin necesitar mediación alguna del arbitrio:

"Der Wille, dessen Maximen notwendig mit den Gesetzen der Autonomie zusammenstimmen, ist ein heiliger, schlechterdings guter Wille. Die Abhängigkeit eines nicht schlechterdings guten Willens vom Prinzip der Autonomie (die moralische Nötigung) ist Verbindlichkeit. Diese kann also auf ein heiliges Wesen nicht gezogen werden. Die objektive Notwendigkeit einer Handlung aus Verbindlichkeit heisst Pflicht" (63)

¿Qué vinculación hay, pues, entre el miembro y el jefe (Ober-

haupt) en el reino de fines? El jefe no impone nada al miembro; coinciden simplemente en tanto seres racionales. Sólo que bajo el término "Oberhaupt" nos representamos al ser racional puro cuya voluntad no se ve, asimismo, asaltada por móviles otros que los morales. Un ser, en definitiva, necesariamente racional, sin capacidad para determinarnos, y con el que sólo podemos relacionarnos en la libertad en la medida en que ejerzamos nuestra naturaleza racional.

Creemos que este concepto puede aproximarnos a la noción kantiana de divinidad como expresión de la razón práctica pura.

#### 1.2.5. La realización del reino de fines - Historicidad y a-temporalidad del concepto

El concepto de reino de fines es la forma más acabada bajo la que el imperativo categórico se nos presenta. La moralidad viene a establecerse en el arbitrio a raíz de la aceptación del imperativo como deber y no como medio para otros fines. Pero esa decisión del arbitrio permanece fuera del alcance de la experiencia: se da en lo nouménico, es una decisión a-temporal. De ahí que una misma acción registrada por la experiencia pueda obedecer a dos motivos distintos; es la conocida distinción entre legalidad y moralidad.

Sólo en la interioridad del sujeto, inaccesible para los

otros puede hallarse la prueba y el ejercicio de la moralidad. Sólo allí, en lo nouménico del sujeto, puede encontrarse el fundamento último de un reino de fines o de un todo moral. Pero, además, el reino de fines, es un todo sistemático, en el cual "alle Maximen aus eigener Gesetzgebung zu einem möglichen Reiche der Zwecke, als einem Reiche der Natur zusammenstimmen sollen" (64). Esta noción no tiene, pues, una entidad meramente subjetiva, sino relacional. El reino de fines ha de darse entre todos los miembros para que tenga realidad. No cabría, por ejemplo, interpretarlo como un mero deber individual, cuya existencia fuera simplemente la obligación de comportarnos como miembros de un reino de fines, aunque éste no se diera. Por el contrario, la obligación es de que tal reino de fines se constituya. Con ello el concepto de reino de fines y la ética kantiana toda, de raíz inicial tan fuertemente pietista individualista, adquieren una dimensión comunitaria. Queda subrayado, así, el hecho de que no se puede alcanzar plenamente el destino moral del hombre en el plano individual, sino sólo en un reino de fines, es decir, en una relación comunitaria en la que cada miembro es considerado como un fin y no sólo como un medio.

Pero con ello viene a quedar dibujado uno de los rasgos trágicos del hombre: una subjetividad insuperable que aspira, necesariamente, a insertarse en lo universal. En la solución de ese problema cobra justificación moral el Estado civil, como administrador de la libertad externa de los hombres, conjuntando violencia y razón práctica.

Pero el concepto de reino de fines, muestra aún otro lado

problemático: la distancia entre el ser y el deber ser. Si la ética puede proponerse algo, es la transformación, el paso del ser al deber ser, la aproximación de lo empírico a lo ideal. Y para eso se precisa una mediación temporal: la razón práctica ha de diseñar una filosofía de la historia que oriente la acción humana desde el presente hasta un "Reich der Zwecke" todavía por realizar. Con ello la atemporalidad del enfoque kantiano se empapa, por exigencias del enfoque todo de la cuestión, y no sin paradoja, de historicidad.

### 1.3. EL MAL RADICAL

Por interesante que el tema del mal tenga que resultar en todo sistema moral, más ha de resultarlo aún en una filosofía de la historia. El mal puede, en efecto, ser presentado como un diagnóstico del presente o de una época histórica dada, o bien como algo inherente y condicionador en toda la especie humana. Por otra parte, el mal ha venido a ser vinculado a la necesidad de una intervención divina, con lo que ha mutado en fundamentador de una teología. Con todo, sin embargo, el problema más serio dibuja su presencia al poner la vista en los escritos kantianos de filosofía de la historia, como Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht en la que aparece el antagonismo como fuente de progreso, y ello de un

modo tal que el pesimismo antropológico que aparenta exhibir el tema del mal radical viene a cruzarse con un innegable optimismo histórico. Contradicción operante, asimismo, y desde enfoque y planteamientos distintos, en todas las grandes doctrinas liberales, que sólo parece salvarse desde una teología de la historia capaz de reconocer el mal como generador de bien, merced a una sabia disposición suprahumana.

#### 1.3.1. La posibilidad del mal

La distinción que Kant hace de las acciones con respecto al deber, desde la Grundlegung hasta sus obras jurídicas es de la mayor importancia para identificar el origen y el alcance del mal.

En la primera parte de la Grundlegung se distingue entre acciones contrarias al deber, acciones conformes al deber y acciones por el deber solamente (65). El mal está localizado en las acciones contrarias al deber, pero también en aquellas que son conformes al deber, pero que no son hechas por deber. El primer caso no reviste dificultad alguna; pero no ocurre lo mismo con el segundo. Este problema opera por lo demás de pivote para la distinción entre legalidad y moralidad, tan central en sus obras práctico-jurídicas (66).

La moralidad consiste en una decisión libre de la voluntad,

o del arbitrio, por la cual decide someterse a la causalidad libre de la razón práctica, e independiente, por tanto, de la naturaleza. Tal decisión es a-temporal y por lo tanto está en lo nouménico y queda, en fin, fuera del alcance de toda experiencia posible. Pero a la luz del resultado de la argumentación kantiana al hilo de la tercera antinomia sabemos que sus efectos han de darse en la experiencia y son, por tanto, susceptibles de una lectura mecanicista. O dicho de otro modo, obedecen a causas naturales. Esto explica la imposibilidad en que está la experiencia para distinguir entre legalidad y moralidad; o entre una acción llevada a cabo conforme al deber, pero por móviles diferentes, y aquella otra que ha sido realizada incondicionalmente. Esto quiere decir que un buen ciudadano -"auch der beste" (67)- puede esconder un corazón perverso:

"Bei dieser Umkehrung der Triebfedern durch seine Maxime, wider die sittliche Ordnung, können die Handlungen dennoch wohl so gesetzmässig ausfallen, als ob sie aus echten Grundsätzen entsprungen wären" (68)

Y este es el problema del mal: que no siempre puede distinguirse del bien a través del conocimiento empírico. Que nunca podemos saber si alguien ha actuado por deber o sólo conforme al deber. De ahí que Kant centre, con gesto sumamente importante de cara a la comprensión de su doctrina, el arbitrio humano en una antropología como paso previo para su caracterización del



alcance del mal moral.

Podemos cifrar el primer intento de delimitación kantiana del alcance del mal en los límites que por arriba y por abajo impone al mal humano.

En primer lugar, arguye Kant, podemos encontrar un límite inferior al mal. Viene constituido por aquellas teorías que ven el principio del mal en la sensibilidad y en las inclinaciones naturales (69). Pero en la sensibilidad y en la naturaleza no puede encontrarse elemento moral alguno. Para poder hablar de mal moral es preciso poder imputar la acción a un ser libre y no a un ser meramente natural. Este es un animal y sus acciones nunca podrán ajustarse a otra causalidad que la natural. El mal radical no puede derivarse de las causas físicas o naturales; la realidad del mal sólo puede reconocerse en el arbitrio humano.

El límite superior parece quedar situado en las doctrinas que identifican al hombre con un ser satánico (teuflisches Wesen) (70). El mal surgiría porque el hombre tiene como principio supremo de la conducta la oposición a la ley moral. ¿Podemos pensar, efectivamente, al hombre como opuesto de modo inexorable a la ley moral? Creerlo es postular una razón práctica corrupta. Sólo que el mal no puede adoptarse siempre como máxima de conducta.

Ninguna de estas dos opciones resulta, a ojos de Kant, aplicables al hombre, porque éste es algo más que un animal, pero no llega a ser diabólico. La maldad ha de buscarse, en suma, teniendo en cuenta la conjunción de dos elementos determinantes

de la acción: la sensibilidad y la ley moral. El mal surge de la libertad de arbitrio, y surge, según éste se supedita a una o a otra:

"Also muss der Unterschied, ob der Mensch gut oder böse sei, nicht in dem Unterschiede der Triebfedern, die er in seine Maxime aufnimmt (nicht in dieser ihrer Materie), sondern in der Unterordnung (der Form derselben) liegen: welche von beiden er zur Bedingung der andern macht" (71)

Aún siendo dos los límites -corporeizados por el hombre qua animal y el hombre qua ser satánico, el superior, es el más importante, pues supondría una contradicción de la razón práctica. De ahí el interés de reivindicar el arbitrio como efectivamente libre. Como señala Bruch, el hombre, incluso el peor, no es un enemigo de la moral: "il n'y a pas de volonté mauvais symétrique par rapport à la bonne" (72). El hombre no puede, efectivamente, rebelarse contra la razón. La razón práctica tiene una validez incuestionable. El hombre lo único que puede hacer es subordinar la ley moral a la sensibilidad:

"Die Bösartigkeit der menschlichen Natur ist also nicht sowohl Bosheit, wenn man dieses Wort in strenger Bedeutung nimmt, nämlich als eine Gesinnung (subjektives Prinzip der Maximen), das Böse als Böses zur Triebfeder in seine Maxime aufzunehmen

(denn die ist teuflisch); sondern vielmehr Verkehrtheit des Herzens, welches nun, der Folge wegen, auch ein böses Herz heisst, zu nennen" (73)

### 1.3.2. Una antropología moral - Disposición al bien y propensión al mal

En el análisis del mal cobra importancia el análisis de los elementos que afectan el arbitrio, los motivos que determinan las decisiones de las acciones humanas. Kant los divide en tres grupos, dejando bien claro que "hier von keinen andern Anlagen die Rede ist, als denen, die sich unmittelbar auf das Begehungsvermögen und den Gebrauch der Willkür beziehen" (74).

Esos tres grupos de elementos que determinan -o condicionan- el arbitrio humano son: su disposición a la animalidad -Die Anlage für die Tierheit-, a la humanidad -für die Menschheit- y a la personalidad -für seine Persönlichkeit (75).

En cuanto a la primera disposición:

"Die Anlage für die Tierheit im Menschen kann man unter dem allgemeinen Titel der physischen und bloss mechanischen Selbstliebe, d.i. einer solchen bringen, wozu nicht Vernunft erfordert wird" (76)

Comprende, pues, los instintos propios de nuestro aparato animal: conservación, reproducción por el sexo y asociación (77).

La disposición a la humanidad, o segunda disposición, añade el ejercicio de la razón a las disposiciones animales. Para Kant, la capacidad que nos procura para compararnos entre nosotros es la más relevante de la misma. Si la animalidad nos impone un autoamor (Selbstliebe) físico, ahora esta Selbstliebe lo es en comparación con otros seres. A partir de este amor propio surge una inclinación "Sich in der Meinung anderer einen Wert zu verschaffen" (78).

El tercer elemento condicionante del arbitrio es la disposición a la personalidad:

"Die Anlage für Persönlichkeit ist die Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz, als einer für sich hinreichenden Triebfeder der Willkür" (79)

Se trata de disposición a la moralidad, esto es a aceptar determinarse por la razón práctica y cuanto esto lleva consigo.

La naturaleza humana queda así explicada -en su determinación para elegir una máxima de conducta- en estos tres niveles: un componente animal, otro psicosocial y un tercero moral. Las tres disposiciones tomadas aisladamente son buenas e inocentes. Por ellas el hombre no está volcado al mal. El mal viene de otra parte:

"Alle diese Anlagen im Menschen sind nicht allein (negativ) gut (sie widerstreiten nicht dem moralischen Gesetze), sondern sind auch Anlagen zum Guten (sie befördern die Befolgung desselben). Sie sind ursprünglich; denn sie gehören zur Möglichkeit der menschlichen Natur" (80)

La disposición a la animalidad o a la humanidad, sin tener en cuenta la moralidad, y por tanto sin discernir si se ajustan o no a la ley moral, no nos conducen, en fin, al mal. Por otra parte, si sólo consideramos la disposición a la personalidad, esto es, a ajustar nuestra máxima a la ley moral, sin que nuestro arbitrio se vea influido por otras disposiciones, tampoco surge el mal. Sólo cuando estas disposiciones entran en conflicto entre sí, sólo desde su conflictiva heterogeneidad, surge y se explica la aparición del mal. Porque, en definitiva, las disposiciones no se dan aisladamente; la naturaleza humana viene integrada por todas ellas.

Convendría no olvidar que en el transfondo de esta argumentación opera la constante dualidad kantiana fenómeno-noúmeno, arbitrium brutum-arbitrium liberum. Considérese, en efecto, el siguiente paso de la Metaphysik der Sitten:

"Der Mensch im System der Natur (homo phaenomenon, animal rationale) ist ein Wesen von geringer Bedeutung und hat mit den übrigen Tieren, als Erzeugnissen des Bodens, einen gemeinen Wert

(pretium vulgare). Selbst, dass er vor diesen den Verstand voraus hat, und sich selbst Zwecke setzen kann, das gibt ihm doch nur einen äusseren Wert seiner Brauchbarkeit (pretium usus), nämlich eines Menschen vor dem anderen, d.i. ein Preis, als einer Ware, in dem Verkehr mit diesen Tieren als Sachen, wo er doch noch einen niedrigeren Wert hat, als das allgemeine Tauschmittel, das Geld, dessen Wert daher ausgezeichnet (pretium eminens) genannt wird.

Allein der Mensch als Person betrachtet, d.i. als Subjekt einer moralisch-praktischen Vernunft, ist über allen Preis erhaben; denn als ein solcher (homo noumenon) ist er nicht bloss als Mittel zu anderer ihren, ja selbst seinen eigenen Zwecken, sondern als Zweck an sich selbst zu schätzen, d.i. er besitzt eine Würde (einen absoluten inneren Wert), wodurch er allen andern vernünftigen Weltwesen Achtung für ihn abnötigt, sich mit jedem anderen dieser Art messen und auf den Fuss der Gleichheit schätzen kann" (81)

El hombre como ser nouménico, incondicionado, posee una disposición a la moralidad en orden a la que pasa a ser persona y a obtener un valor que lo sitúa por encima de todos los otros seres. El hombre así entendido no está separado, ni renuncia a su sensibilidad o a sus disposiciones a la animalidad o a la

humanidad. Supedita, simplemente, los mandatos y condiciones de estas disposiciones a la libertad moral. El hombre fenoménico se ordena a través de una razón libre. En eso, y sólo en eso, consiste la dignidad de la persona.

Pero el hombre, como ser natural, está condicionado por su animalidad y la razón está sometida a esa disposición. Es un ser sometido a pasiones e inclinaciones, independientemente de lo que le dicte la ley moral.

La razón práctica dicta al hombre supeditar el móvil racional-natural -o "Selbstliebe"- a la ley moral. Pero el arbitrio puede determinarse por invertir ese orden. Ahí está la posibilidad del mal. De acuerdo con nuestra razón práctica nuestras máximas se ajustarán a la ley moral y la acción será, por tanto, buena. Pero el arbitrio (Willkür) puede no obedecer al deber y llevarnos al mal.

En esa inversión de máximas es donde surgen los vicios de cada una de las disposiciones -que originariamente están dispuestas al bien. Así con la disposición a la animalidad surgen los vicios de la grosería de la naturaleza (Laster der Rohigkeit der Natur): "und werden, in ihrer höchsten Abweichung vom Naturzwecke, viehische Laster: der Völlerei, der Wollust, und der wilden Gesetzlosigkeit (im Verhältnisse zu andern Menschen) genannt" (82).

En la medida en que incorpora la comparación, la disposición a la humanidad lleva consigo la envidia y la rivalidad ("Eifersucht und Nebenbuhlerei"), y en relación con ella aparecen los "vicios de la cultura" (Laster der Kultur) (83):

"Hierauf, nämlich auf Eifersucht und Nebenbuhlerei, können die grössten Laster, geheimer und offener Feindseligkeiten gegen alle, die wir als für uns Fremde ansehen, gepropft werden: die eigentlich doch nicht aus der Natur, als ihrer Wurzel, von selbst entspriessen, sondern, bei der besorgten Bewerbung anderer zu einer uns verhassten Überlegenheit über uns, Neigungen sind, sich der Sicherheit halber diese über andere als Vorbauungsmittel selbst zu verschaffen: da die Natur doch die Idee eines solchen Wettseifers (der an sich die Wechselliebe nicht ausschliesst) nur als Triebfeder zur Kultur brauchen wollte. Die Laster, die auf diese Neigung gepropft werden, können daher auch Laster der Kultur heissen; und werden im höchsten Grade ihrer Bössartigkeit (da sie alsdann bloss die Idee eines Maximum des Bösen sind, welches die Menschheit übersteigt), z.B. im Neide, in der Undankbarkeit, der Schadenfreude, u.s.w., teuflische Laster genannt" (84)

Kant ha mostrado que no es en las disposiciones originarias del hombre donde hay que buscar el origen del mal, sino en el albedrío, en su decisión de ordenarse bien por el principio de la "Selbstliebe", bien por el de la ley moral. El mal consiste en el desviar, por parte del hombre, sus máximas de la ley moral a la "Selbstliebe". De ahí que Kant proceda en el siguiente



paso de su razonamiento, a averiguar si esa desviación de las máximas tiene algún fundamento subjetivo. A este fundamento lo llama propensión al mal (Hange zum Bösen) y en ello centra su análisis:

"Unter einem Hange (propensio) verstehe ich den subjektiven Grund der Möglichkeit einer Neigung (habituellen Begierde, concupiscentia), sofern sie für die Menschheit überhaupt zufällig ist" (85)

"Es ist aber hier nur von Hange zum eigentlich, d.i. zum moralisch Bösen die Rede; welches, das es nur als Bestimmung der freien Willkür möglich ist, diese aber als gut oder böse nur durch ihre Maximen beurteilt werden kann, in dem subjektiven Grunde der Möglichkeit der Abweichung der Maximen vom moralischen Gesetze bestehen muss" (86)

Esta propensión es presentada por Kant en tres grados posibles: fragilidad moral (Gebrechlichkeit), impureza (Unlauterkeit), y maldad (Bösartigkeit) (87).

La fragilidad moral se revela a la debilidad ante una tentación (88):

"Ist selbst in der Klage eines Apostels ausgedrückt: Wollen habe ich wohl, aber das Vollbringen fehlt, d.i. ich nehme das Gute (das Gesetz)

in die Maxime meiner Willkür auf: aber dieses, welches objektiv in der Idee (in thesi) eine unüberwindliche Triebfeder ist, ist subjektiv (in hypothesi), wenn die Maxime befolgt werden soll, die schwächere (in Vergleichung mit der Neigung)" (89)

La impureza es, como hemos dicho, el segundo grado de propensión al mal, en el que la voluntad o libre arbitrio no contradice a la ley moral, pero no la reconoce como móvil suficiente:

"nicht, wie es sein sollte, das Gesetz allein, zur hinreichenden Triebfeder, in sich aufgenommen hat: sondern mehrenteils (vielleicht jederzeit) noch anderer Triebfedern ausser derselben bedarf, um dadurch die Willkür zu dem, was Pflicht fordert, zu bestimmen. Mit andern Worten, dass pflichtmässige Handlungen nicht rein aus Pflicht getan werden" (90)

La maldad es, por último, la propensión a invertir las máximas, y a invertirlas de un modo tal que se resuelve ya en una contradicción abierta con la ley moral:

"die Bösartigkeit (vitiositas, pravitas), oder, wenn man lieber will, die Verderbtheit (corruptio)

des menschlichen Herzens, ist der Hang der Willkür zu Maximen, die Triebfeder aus dem moralischen Gesetz andern (nicht moralischen) nachzusetzen. Sie kann auch die Verkehrtheit (perversitas) des menschlichen Herzens heissen, weil sie die sittliche Ordnung in Ansehung der Triebfedern einer freien Willkür umkehrt, und, ob zwar damit noch immer gesetzlich gute (legale) Handlungen bestehen können, so wird doch die Denkungsart dadurch in ihrer Wurzel (was die moralische Gesinnung betrifft) verderbt, und der Mensch darum als böse bezeichnet" (91)

Pero, por supuesto, estos tres grados de tendencias, predisposición o propensión (Hange) al mal del arbitrio humano no puede negar la libertad y, por lo tanto, la posibilidad de superar dicho mal. De lo contrario éste no podría ser caracterizado como mal moral, sino simplemente, como mal natural.

### 1.3.3. "Der Mensch ist von Natur Böse" - La realidad del mal

A pesar de la dureza de la expresión kantiana, según la cual el hombre es malo por naturaleza, su significado tiene unos límites que acaso estemos ya en condiciones de precisar:

"der Mensch ist böse, kann nach dem Obigen nichts anders sagen wollen, als: er ist sich des moralischen Gesetzes bewusst, und hat doch die (gelegenheitliche) Abweichung von demselben in seine Maxime aufgenommen. Er ist von Natur böse, heisst so viel, als: dieses gilt von ihm in seiner Gattung betrachtet; nicht als ob solche Qualität aus seinem Gattungsbegriffe (dem eines Menschen überhaupt) könne gefolgert werden (denn alsdann wäre sie notwendig), sondern er kann nach dem, wie man ihn durch Erfahrung kennt, nicht anders beurteilt werden, oder man kann es, als subjektiv notwendig, in jedem, auch dem besten, Menschen voraussetzen" (92)

La realidad del mal ha de ser siempre contingente, porque presupone la libertad de arbitrio como último fundamento. Sin tal libertad, como hemos dicho, no podría hablarse de mal, no se podría imputar nada; quien en orden a él actuara, obedecería a lo necesario, y en este sentido se trataría, como mucho, de un mal natural, nunca moral. No otro fundamento procura Kant a la contingencia misma del mal.

De ahí que el mal no pueda ser deducido apodícticamente de una "naturaleza humana"; sólo cabe probarlo empíricamente, y con ello, probar la misma propensión al mal. De todos modos, Kant no deja de observar que la experiencia nos muestra tal cantidad de casos de maldad que no necesitamos otro tipo de

prueba:

"Dass nun ein solcher verderbter Hang im Menschen gewurzelt sein müsse, darüber können wir uns, bei der Menge schreiender Beispiele, welche uns die Erfahrung an den Taten der Menschen vor Augen stellt, den förmlichen Beweis ersparen" (93)

Kant no duda, ciertamente, en exhibir tal multitud de ejemplos de modo sistemático. Se dirige, en primer lugar, con acento crítico, frente a los que creen que el mal es un producto de nuestro actual estado civilizatorio, que no se daba en pueblos primitivos:

"Will man sie aus demjenigen Zustande haben, in welchem manche Philosophen die natürliche Gütartigkeit der menschlichen Natur vorzüglich anzutreffen hofften, nämlich aus dem sogenannten Naturstande: so darf man nur die Auftritte von ungereizter Grausamkeit in den Mordszenen auf Tofoa, Neuseeland, den Navigatorsinseln, und die nie aufhörende in den weiten Wüsten des nordwestlichen Amerika (die Kapt. Hearne anführt), wo sogar kein Mensch den mindesten Vorteil davon hat, mit jener Hypothese vergleichen, und man hat Laster der Rohigkeit, mehr als nötig ist, um von dieser Meinung abzugehen" (94)

Las palabras de Kant no pueden ser más explícitas contra la idea del "buen salvaje". Por lo demás, al argumentar así coincide con buena parte del pensamiento del siglo XVIII, tan empapado de progresismo y autoconciencia civilizatoria. El estado de naturaleza es presentado, en efecto, por la filosofía política dieciochesca como barbarie, guerra y muerte, como justificador, en fin, de la instauración del orden de un Estado civil.

Pero, de igual modo argumenta contra los que en orden a dicho espíritu dieciochesco piensan que el desarrollo de la cultura supone una evacuación progresiva del mal:

"Ist man aber für die Meinung gestimmt, dass sich die menschliche Natur im gesitteten Zustand (worin sich ihre Anlagen vollständiger entwickeln können) besser erkennen lasse: so wird man eine lange melancholische Litanei von Anklagen der Menschheit anhören müssen" (95)

Y esto no sólo en lo que hace a las relaciones interpersonales sino también en lo relativo a las que entre sí mantienen los estados nacionales:

"Ist er aber damit noch nicht zufrieden, so darf er nur den aus beiden auf wunderliche Weise zusammengesetzten, nämlich den äussern Völkerzustand in Betrachtung ziehen, da zivilisierte

Völkerschaften gegen einander im Verhältnisse des rohen Naturstandes (eines Standes der beständigen Kriegsverfassung) stehen, und sich auch fest in den Kopf gesetzt haben, nie daraus zu gehen; und er wird dem öffentlichen Vorgeben gerade widersprechende und doch nie abzulegende Grundsätze der grossen Gesellschaften, Staaten genannt, gewahr werden, die noch kein Philosoph mit der Moral hat in Einstimmung bringen, und doch auch (welches arg ist) keine bessern, die sich mit der menschlichen Natur vereinigen liessen, vorschlagen können" (96)

Sintetizemos. Para Kant, el mal en la naturaleza humana remite, pues, a una situación de maldad, hecha posible por una propensión y realizada por una decisión de nuestro arbitrio. A pesar de estas matizaciones, este tópico kantiano dio lugar a incomprensión y escándalo entre muchos de sus contemporáneos como Goethe, Schiller, etc., que identificaron la propensión al mal con la necesidad de éste en la naturaleza humana, un mal no superable, en consecuencia, con las solas fuerzas del hombre (97).

Pero la plausibilización kantiana de esta tesis no acaba aquí. En efecto: el buen ciudadano puede ser ejemplo de un hombre perverso.

#### 1.3.4. El buen ciudadano, ejemplo de hombre perverso

El mal radical permite salvar la apariencia de moralidad, arguye Kant, permite observar un comportamiento que se ajusta a la ley moral, pero que en realidad es efectuado obedeciendo a otro móvil:

"Ist der Mensch (auch der beste) nur dadurch böse, dass er die sittliche Ordnung der Triebfedern, in der Aufnahme derselben in seine Maximen, umkehrt: das moralische Gesetz zwar neben dem der Selbstliebe in dieselbe aufnimmt, da er aber inne wird, dass eins neben dem andern nicht bestehen kann, sondern eins dem andern, als seiner obersten Bedingung untergeordnet werden müsse, er die Triebfeder der Selbstliebe und ihre Neigungen zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes macht, da das letztere vielmehr als die oberste Bedingung der Befriedigung der Ersteren in die allgemeine Maxime der Willkür als alleinige Triebfeder aufgenommen werden sollte" (98)

Nuevamente la extraordinaria insistencia kantiana en la distinción entre legalidad y moralidad, en orden a ella se nos razona ahora que el mal puede esconderse y se esconde de hecho en conductas legalmente correctas. Lo que no deja de ser una denuncia del buen ciudadano. Porque no basta con actuar de acuerdo a



la legalidad; es preciso el móvil de la moralidad.

Que Kant ponga como ejemplos de acciones malas aquellas que pueden ocurrir entre los buenos ciudadanos, entre los que respetan la legalidad o la apariencia de moralidad, es cosa que a primera vista puede resultar sorprendente. Sólo que Kant nos llama la atención con ello sobre lo fácil que es darse cuenta de la inmoralidad de un asesino y lo difícil que resulta descubrir la hipocresía, tanto más peligrosa por ello, del hombre moderno.

Y no sólo eso. Porque en su empeño Kant tenía unas miras más lejanas, en las que estaba en juego toda su moral. Insistir en que la ética debe basarse en la obediencia incondicionada a la ley práctica, y que no puede ser una ética de fines, es precavernos contra su mayor peligro: quedarnos en lo meramente externo de la conducta, allí donde no se puede distinguir el móvil de la acción.

El tema de los vicios de la cultura que acompañan al progreso legal de la humanidad, nos alerta, de algún modo, frente al hecho de que no porque vayan consiguiendo mejoras paulatinas en los condicionamientos jurídico-políticos, resulta menos útil la tarea de la moral. Esta sigue conservando su función primordial, en la medida en que el buen ciudadano puede ser un hombre moralmente pervertido.

No puede ser ignorada la convicción kantiana de que la posibilidad última de racionalizar la vida humana ha de darse en clave ética: la república moral, el "Reich der Zwecke". Una política perfectamente ejecutada puede no contener, en cambio,

ni un ápice de moralidad, como bien sabía Maquiavelo. La necesaria seguridad frente a toda posible involución legal es otra de las razones que abonan dicha convicción. Allí donde el móvil de cada conducta no sea la propia felicidad, dependiente de lo diferenciado empírico, de la naturaleza en nosotros y fuera de nosotros, sino la obediencia a la ley moral incondicionada, esa república moral está fundada. De lo contrario, si nuestra acción concuerda con la ley moral en su manifestación externa -una constitución política justa-, pero nuestro arbitrio busca con ello la satisfacción de la "Selbstliebe" se hace necesaria una coacción externa. Coacción que puede sufrir cambios, desde luego. Dicho en otros términos, la posibilidad de una constitución política justa y perpetua resulta tanto más remota cuanto más alejada esté de esa idea moral. Acaso quepa subrayar ya que en Kant el problema del mal, lejos de responder simplemente a vestigios de inquietudes luteranas y pietistas, como elemento aislado y superpuesto a su sistema, procura, en cambio, una de las claves de su filosofía: el empeño en la crítica a la sociedad de su tiempo, y con ello, al optimismo ilustrado. Un optimismo que Kant, figura tan "ilustrada" por otra parte, no comparte. Lo que le acerca, dicho sea de paso, más a la tradición de Freud que a la de Marx.

+ + +

Pero volvamos al hombre concreto, al buen ciudadano, al hombre moderno por excelencia. Llama la atención, ciertamente, la

penetración psicológica kantiana. Una penetración que hace de él antes que un apologeta de la sociedad liberal-burguesa su crítico desgarrado. Lo que sólo aparentemente entra en contradicción con ese optimismo a largo plazo, siempre en el terreno del "deber ser" al que antes nos referíamos.

Respecto de los otros cifra Kant uno de los rasgos centrales del hombre civilizado que le parecen exhibir perversión moral.

Es la restricción y menoscabo de confianza

"von geheimer Falschheit, selbst bei der innigsten Freundschaft, so dass die Mässigung des Vertrauens in wechselseitiger Eröffnung auch der besten Freunde zur allgemeinen Maxime der Klugheit in Umgänge gezählt wird" (99)

La disminución de la confianza en las relaciones recíprocas, incluso en las que se mantienen con los amigos más íntimos, es prueba, según Kant, de desconfianza o sospecha. En este talante destaca, por una parte, una falta de transparencia en la dinámica entre lo que constituye la máxima de nuestro arbitrio y la acción externa. (Sabemos que esa máxima no puede ser penetrada si no es por el sujeto) Por otra parte la mentira secreta es una posibilidad, esa posibilidad que se materializa haciendo creer que la acción que externamente es conforme al deber, se produce eligiendo como máxima de nuestra conducta el deber mismo. La posibilidad de camuflaje de esa mentira es lo que la ha-

ce más peligrosa para la ética y es, también, lo que provoca recelo y disminución de la confianza.

Que para el Kant moralista fuera la mentira una enorme obsesión es cosa que va de suyo: la mentira es, en efecto, la mediación en forma de maldad entre la legalidad y la moralidad. En cuanto a la prueba de esta falsedad pervertidora, el testigo aparece en lo más cotidiano, en lo más constante de las relaciones interindividuales de los "hombres de bien", de los "buenos ciudadanos" contemporáneos de Kant y de nosotros.

"Die Mässigung des Vertrauens in wechselseitiger Eröffnung" es el testigo de la falsedad. Si ponemos ahora la vista en los escritos históricos y jurídico-políticos, podríamos decir que esta restricción de confianza -que equivale a decir desconfianza, falta de confianza- es fruto del antagonismo prevaleciente en la sociedad civil moderna. El pacto social o el Leviatan no anulan el antagonismo, como Kant percibe clarividentemente. Elimina, tan sólo, algunas de sus manifestaciones. Podría incluso admitirse la eliminación de todas, pero sólo en tanto manifestaciones. El hombre moderno y más exactamente el prototipo de burgués es un hombre calculador, o lo que es igual, precavido. Es consciente del antagonismo real en el que vive, es consciente de que la guerra de todos contra todos (bellum omnium <sup>ad omnes</sup>) está latente en sus relaciones, que es, aún más, el solar en el que crecen el entramado de sus actividades y relaciones con todos los hombres. De ahí que sea un hombre cauto.

Este es el contexto en el que hay que situar, creemos, la recriminación kantiana a la restricción moderna de confianza

como "allgemeine Maxime der Klugheit im Umgange".

Convendría observar, de pasada, que esa máxima es incluida por Kant hasta en el seno de la amistad más íntima: "selbst bei der innigsten Freundschaft", "auch der besten Freunde". Dicho de otra manera, que para Kant ni siquiera en la amistad moderna se da una relación moral. (También los afectos y relaciones humanas más íntimas, se cosifican, dirá poco después ese otro crítico de la modernidad, desde claves diferentes, que es Marx).

La amistad entrañaría un grado de permisividad mayor, sin constituirse, de todos modos, como excepción en el mal. No cabe pensarlas, pues, como una realización de la moralidad en un ámbito restringido; no podemos ver al amigo como un fin en sí mismo.

No podría ser, en realidad, de otro modo. De admitir la plena realización moral de la amistad en un todo pervertido, renunciaríamos al ámbito de la universalidad y comunidad en el que describe la ética kantiana. En cuanto realización de lo moralidad, en fin, la moralidad quedaría como una vana ilusión de nuestro tiempo. Las únicas relaciones moralmente posibles, estas, recíprocas, han de buscarse, concluye Kant, en un "Reich der Zwecke". La historia de la humanidad viene, ciertamente, vertebrada por un antagonismo tan profundo que hace imposibles islotes de realización moral.

Podríamos añadir como vicios de la cultura, identificadores del buen ciudadano, otros no menos inquietantes:

"von einem Hange, denjenigen zu hassen, dem

man verbindlich ist, worauf ein Wohltäter jederzeit gefasst sein müsse; von einem herzlichen Wohlwollen, welches doch die Bemerkung zulässt, es sei in dem Unglück unsrer besten Freunde etwas, das uns nicht ganz missfällt" (100)

Pero acaso baste con lo expuesto.

#### 1.3.5. El mal y la historia

Hay ciertos puntos en el tratamiento del mal en la primera parte de Die Religion que ofrecen semejanza con la filosofía de la historia. La filosofía de la historia pretende, en efecto, resolver el problema de la realización moral, aunque a la postre no puede ocuparse sino de la realización legal. El tema del mal viene a plantear lo mismo: la constatación del mal y la exigencia de superarlo.

De tres modos cree Kant que puede contemplarse el mal en la especie. La especie va del bien al mal o del mal al bien o se mantiene en una posición intermedia.

En cuanto a la primera, "Dass die Welt im Argen liege: ist eine Klage, die so alt ist, als die Geschichte" (101). Esta visión y las que son como ella derivan, en su primer paso, el progreso en el mal de una época dorada o un paraíso. La alusión

al relato bíblico es clara. Die Religion recoge la misma preocupación, con fondo pietista, por dar una interpretación moral a los dogmas cristianos.

Nada tiene de extraño que el tema hubiera sido presentado ya por Kant en su Putmässlicher Anfang der Menschengeschichte. La caída bíblica como símbolo del origen del mal no es algo asumible como muestra del decurso de una misma historia, sino como la división entre dos bien distintas: la natural y la de la libertad.

"Die Geschichte der Natur fängt also vom Guten an, denn sie ist das Werk Gottes; die Geschichte der Freiheit vom Bösen, denn sie ist Menschenwerk" (102)

La caída, o el mal, es el origen de la historia humana porque se asienta en la libertad del arbitrio en la elección de máximas. Por esa razón, el paraíso no puede entenderse como parte de la historia humana -de la libertad- sino de la naturaleza: donde todo ocurría según la necesidad del instinto. No se puede hablar, pues, de caída en la historia.

La segunda opinión -"die heroische Meinung"- es antitética a la primera, pero, a ojos de Kant, igualmente infundada:

"Diese Meinung aber haben sie sicherlich nicht aus der Erfahrung geschöpft, wenn vom Moralisch-Guten oder Bösen (nicht von der Zivilisierung)

die Rede ist: denn da spricht die Geschichte aller Zeiten gar zu mächtig gegen sie; sondern es ist vermutlich bloss eine gutmütige Voraussetzung der Moralisten von Seneca bis zu Rousseau, um zum unverdrossenen Anbau des vielleicht in uns liegenden Keimes zum Guten anzutreiben, wenn man nur auf eine natürliche Grundlage dazu im Menschen rechnen könne" (103)

Si se piensa en otras obras filosófico-históricas de Kant en las que éste se muestra defensor del progreso como en la Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht o Der Streit der Fakultäten, esta posición última de Kant, acaso sorprenda, pero sólo ha de sorprender a primera vista, dado que el progreso del que se habla en estas últimas obras es un progreso meramente legal, que de ningún modo exhibe un progreso moral -en el sentido de superación del mal-.

Ya hemos insistido suficientemente en la a-simetría que Kant percibe entre legalidad y moralidad, en orden a la que la legalidad no es garantía de moralidad, y así una acción legalmente correcta puede encubrir una intención perversa. Desde este punto de vista, el progreso legal supone sólo una neutralización de los efectos empíricos del mal moral, pero no la supresión de éste. Esa es la razón por la que el progreso legal -y la legalidad en general- es deseable, pero no suficiente, desde un punto de vista moral.

En cuanto a la tercera opción según la cual el hombre no es



bueno ni malo, o bien bueno y malo a la vez, Kant es no menos demoledor. La bondad o maldad provienen, argumenta, de la elección del arbitrio de un principio subjetivo, y ahí no caben términos medios: o se pone como máxima la ley moral, o el egoísmo (Selbstliebe). El hombre es o bueno o malo. Que Kant se adhiera a la última opinión, a la tesis de la realidad del mal en el hombre, es cosa que nos es ya conocida, como también el sentido en el que hay que entenderla.

Al hablar del origen del mal, hay, en cualquier caso, que remitirse a un fundamento inexpugnable para el conocimiento, porque el mal es fruto de una decisión del arbitrio en lo nouménico; es decir, fuera del tiempo. Esa decisión consiste en elegir como principio subjetivo de conducta al amor propio, el egoísmo (Selbstliebe) o lo que es lo mismo, la felicidad. Y esta elección tiene como correlato la individualización y el antagonismo.

En este sentido pensamos que el mal radical tiene como correlato en la historia la "ungesellige Geselligkeit", el antagonismo en sus múltiples formas, independientemente de que si éste ha de ser asumido o no como factor último de progreso, de progreso a largo plazo. Si la humanidad se comportara conforme al bien constituiría un reino de fines donde el antagonismo sería impensable. La guerra, la barbarie presente en la historia es producto de esa inversión de máximas en la que radica el mal.

Al cifrar el locus del mal en la inversión de las máximas no insinuamos, desde luego, que Kant arguye que ese amor propio, o

la tendencia a la felicidad sea lo que produce el mal. Hemos señalado ya que la disposición a la animalidad y a la humanidad son en sí mismas disposiciones al bien; en ningún momento afirma Kant que estén en conflicto con la ética. El hombre bueno no es aquel que renuncia a la felicidad, sino el que supedita ésta a la moralidad, el que antes que ser feliz, quiere merecerlo, el que se ha impuesto como máxima la ley moral.

La pregunta por la superación posible del mal se impone ya, ciertamente. A la luz de lo dicho no podemos entenderla como una mera reforma de las costumbres, como un mero ajustar el comportamiento a la legalidad, sino como una revolución interior que nos lleve a admitir en nuestro arbitrio la ley moral como máxima suya.

No son pocos los caminos que el tema del mal ha abierto hacia la teología. Un mal radical, un antagonismo constantemente presente en la historia, permiten pensar en la incapacidad del hombre para superar el mal y en la necesidad de una intervención divina. Sólo que nada sería más extraño al espíritu de la moral kantiana:

"Was der Mensch im moralischen Sinne ist, oder werden soll, gut oder böse, dazu muss er sich selbst machen, oder gemacht haben. Beides muss eine Wirkung seiner freien Willkür sein; denn sonst könnte es ihm nicht zugerechnet werden, folglich er weder moralisch gut noch böse sein" (104)

La superación moral del mal excluye una intervención ajena al propio hombre; de lo contrario, no se podría hablar de superación del mal, porque ésta sólo puede darse en el seno de la moralidad y por lo tanto, a través del arbitrio.

Aún cabe, de todos modos, preguntarse si el hombre puede superar el mal, además de estar obligado a ello. La respuesta está contenida en la fórmula kantiana: debes, luego puedes.

"Aber dieser Wiederherstellung durch eigene Kraftanwendung steht ja der Satz von der angeborenen Verderbtheit der Menschen für alles Gute gerade entgegen? Allerdings, was die Begreiflichkeit, d. i. unsere Einsicht von der Möglichkeit derselben betrifft, wie alles dessen, was als Begebenheit in der Zeit (Veränderung) und so fern nach Naturgesetzen als notwendig, und dessen Gegenteil doch zugleich unter moralischen Gesetzen, als durch Freiheit möglich vorgestellt werden soll; aber der Möglichkeit dieser Wiederherstellung selbst ist er nicht entgegen. Denn, wenn das moralische Gesetz gebietet, wir sollen jetzt bessere Menschen sein: so folgt unumgänglich, wir müssen es auch können" (105)

El efecto del mal en la historia nos es ya conocido, podemos preguntarnos ahora por el efecto de esa revolución interior, de esa transformación moral. La superación del mal no puede darse

en la historia, por ser a-temporal. Surge de lo incondicionado y se da de una vez por todas. Se pasa del mal al bien. Desde esta perspectiva decíamos que no cabe un progreso moral, o se es bueno o malo:

"Dies ist für denjenigen, der den intelligiblen Grund des Herzens (aller Maximen der Willkür) "durchschauet", für den also diese Unendlichkeit des Fortschritts Einheit ist, d.i. für Gott so viel, als wirklich ein guter (ihm gefälliger) Mensch sein: "und in" sofern kann "diese" Veränderung als Revolution betrachtet werden" (106)

Pero el efecto empírico de esa revolución moral sólo puede mostrarse como progreso en las costumbres, como mejora legal. La realización empírica ha de ajustarse a las condiciones naturales:

"für die Beurteilung der Menschen aber, die sich und die Stärke ihrer Maximen nur nach der Oberhand, die sie über Sinnlichkeit in der Zeit gewinnen, schätzen können, "ist sie" nur als ein immer fortdauerndes Streben zum Bessern, mithin als allmähliche Reform des Hanges zum Bösen, als verkehrter Denkungsart, "anzusehen"" (107)

De esto cabe extraer una consecuencia importante para nues-

tro propósito: la transformación moral asegura un progreso legal constante, pero el progreso en la legalidad no puede asegurar esa transformación moral, garantía última de este progreso.

Este es un dato a tener bien en cuenta en la lectura de la filosofía kantiana de la historia. El antagonismo, esa ungesellige Geselligkeit que es efecto del mal moral, no puede ser la causa del progreso moral o de la transformación moral. A lo más que puede dar lugar -cuando lo dé- es a un progreso legal, un progreso del que se sigue una mejora moral. El mal no produce bien, como cabría entender a primera vista.

Por otra parte, el progreso legal, si no supone una mejora moral por lo menos puede eliminar los efectos más destructores del mal. El Estado civil será el encargado de recoger esta exigencia. Pero el modo más seguro de mantener esa legalidad no es una fuerza coactiva, sino la transformación moral de los hombres. Por esta causa la razón práctica tiene asegurada, también, un papel de primer orden en la ordenación político-legal de la historia empírica. Lo que no deja de conferir una coherencia última ese catálogo de paradojas que Kant nos procura.

#### 1.4. DIOS Y LA ACCION HUMANA

¿Cabe la idea de un Dios creador moral del mundo en la ética kantiana? Si tenemos presente que la razón práctica asume como exigencia absoluta de moralidad la autonomía de la voluntad humana, como una voluntad incondicionada respecto a todo lo que no le venga dado de la propia razón, el papel de Dios en la ética kantiana queda bien oscurecido. Si además, la ley moral obliga a considerar al hombre como un fin y a hacer de la humanidad un reino de fines, parece irrelevante introducir la noción de Dios: la obligación moral sólo puede derivarse de la propia razón, y nunca de un ser diferente.

La autonomía de la voluntad, principio supremo de la moralidad, niega la intervención moral de Dios. Sin embargo, en la Dialéctica de la segunda Crítica introduce el tema de Dios en la construcción de su ética, y nada menos que para hacer posible el concepto de "höchstes Gut". Desde los días de Kant ha sido este problema uno de los ejes polémicos de su doctrina. Recordemos como le llamaba la atención a Heine en su relato sobre Alemania, y como lo resuelve no sin hacer uso de la ironía:

"Manuel Kant (...) ha tomado el cielo por asalto y ha pasado a cuchillo a toda la guarnición. Veis que yacen sin vida los guardas del corps ontológicos, cosmológicos y psicoteológicos; la misma deidad, privada de demostración, ha sucumbido; ya no hay ni misericordia divina, ni bondad paternal, ni recompensa futura para las privaciones actuales; la inmortalidad del alma está en la agonía... No se escucha sino estertores y gemidos...

Y el viejo Lampe, afligido espectador de esta catástrofe, deja caer su paraguas; córrenle por el rostro gruesas lágrimas y sudor de angustia. Entonces Kant se enternece y demuestra que no solamente es un gran filósofo, sino también un hombre bueno; reflexiona y dice con aire entre bonachón y malicioso:

Es preciso que el viejo Lampe tenga a Dios, sin lo cual no puede ser feliz el pobre hombre... Ahora bien, el hombre debe ser dichoso en este mundo... Esto es lo que dice la razón práctica... Así, pues, quiero muy de veras que la razón práctica garantice la existencia de Dios.

Como consecuencia de este razonamiento, Kant distingue entre razón teórica y razón práctica, y, con la ayuda de la segunda, como con una varita mágica, resucita al Dios que había matado la primera" (108).

¿Pretende, por tanto, Kant ofrecer un salvoconducto en clave moral a Dios, como dirá más adelante Nietzsche, o por el contrario es el genuino asesino de Dios, como indica Heine?

En la Kritik der reinen Vernunft pone de manifiesto la imposibilidad de fundar una teología desde la razón especulativa. La razón especulativa acaba en una antinomia cuando pretende ser realidad de la idea de Dios idea meramente transcendente. Del mismo modo se rechazan todos los argumentos que la razón especulativa utiliza para demostrar la existencia de Dios: prueba ontológica, cosmológica y físico-teológica. La idea de Dios es una idea necesaria de nuestra razón, con un uso legítimo como idea regulativa, pero no constitutiva. No puede determinar ninguna realidad porque se refiere a lo nouménico, no a lo se-

noménico. Como tal ha de permanecer como algo indeterminado. No se puede demostrar su inexistencia, pero tampoco podemos hacer un uso constitutivo de ese concepto en el mundo fenoménico.

En la tercera Crítica mantiene una posición semejante, aunque dé a Dios un papel activo como presuposición inteligible que permite explicar los seres organizados y la sistematización de las leyes particulares. Pero Kant no olvida subrayar que nada de esto autoriza a fundar una teología física:

"Also ist Physikotheologie, eine missverstandene physische Teleologie, nur als Vorbereitung (Propädeutik) zur Theologie brauchbar" (109)

Negada la existencia de un objeto que corresponda a la idea de Dios en la razón especulativa, esta noción reaparece, pues, en la razón práctica. Y ello ocurre en la segunda Crítica a propósito de la noción de "bien supremo" en la que Dios resulta ser el garantizador de su posibilidad. De ahí, sin duda, la conveniencia de prestar también alguna atención al concepto de höchstes Gut.

+ + +

Kant levanta el edificio entero de la ética desde la noción de la libertad práctica, libertad que, a su vez, encuentra expresión en el hombre en la ley moral contenida en el imperativo categórico.



Las dificultades a este planteamiento aparecen, sin embargo, cuando la razón práctica se representa la totalidad de su objeto en tanto que facultad de desear. Para esta totalidad Kant recurre al rótulo de "bien supremo" (höchstes Gut), incluyendo bajo él tanto la felicidad, glosada por los viejos moralistas, como la libertad, eje de su propia ética. Pero en Kant lo peculiar de esta noción es el modo como vienen a quedar enlazados los dos extremos que la constituyen. Es evidente que unir libertad y felicidad en el objeto de la razón práctica tras de habersele revelado como antagónicas en sus análisis críticos es tarea que no podía, ciertamente, resultar sencilla.

La idea de un bien supremo alude, pues, a la unión necesaria de la virtud y la felicidad en el objeto de la razón práctica. Pero lo importante de esa unión es su carácter necesario, es decir, el hecho de que la virtud tenga que venir necesariamente vinculada a la felicidad. Y precisamente en esa exigencia de necesidad es donde hay que situar la antinomia de la razón práctica. Antinomia que surge, pues, cuando se pretende encontrar una ley capaz de hacer posible ese "bien supremo".

Desde este punto de partida el argumento es bien simple. Porque, según su conocida lógica, para ser necesaria toda unión ha de ser, en efecto, analítica o sintética. Pero lo primero no puede ser posible, razona Kant, por cuanto que el concepto de virtud no contiene al de felicidad. Y lo mismo ocurre por el camino contrario, pues el concepto de felicidad tampoco contiene el de la virtud. En cuanto a lo segundo, esto es, a su posible unión sintética, nos encontramos que uno de los dos extre-

mos habría de ser efecto necesario del otro -dado que se trata de una relación práctica-. Es decir, que o bien la búsqueda de la felicidad tendría que ser causa de la virtud, o bien la virtud tendría que serlo de la felicidad. Y a ninguna de ambas supuestas posibilidades asiente Kant. Su argumentación reza así:

"Das erste ist schlechterdings unmöglich:  
weil ( wie in der Analytik bewiesen worden) Maximen, die den Bestimmungsgrund des Willens in dem Verlangen nach seiner Glückseligkeit setzen, gar nicht moralisch sein, und keine Tugend gründen können. Das zweite ist aber auch unmöglich, weil alle praktische Verknüpfung der Ursachen und der Wirkungen in der Welt, als Erfolg der Willensbestimmung sich nicht nach moralischen Gesinnungen des physischen Vermögen, sie zu seinen Absichten zu gebrauchen, richtet, folglich keine notwendige und zum höchsten Gut zureichende Verknüpfung der Glückseligkeit mit der Tugend in der Welt, durch die pünktlichste Beobachtung der moralischen Gesetze, erwartet werden kann. (110)

La unión de la libertad y la naturaleza había figurado ya como tema antinómico en la primera Crítica. Ahora adquiere una forma bien distinta, desde luego. En la tercera antinomia de la K.r.V., libertad y naturaleza se contraponían, en efecto, como elementos contradictorios. Ahorano se perciben, por el contra-

rio como contradictorios, sino como contingentes. Lo que puede traducirse, ciertamente, en el sentido de que la ética está abierta a la naturaleza, aún más, que aspira a unirla necesariamente a su ley, resultando, sin embargo, incapaz de ello. No podemos, en efecto, representarnos una ley moral que legislando en libertad lleve unida la felicidad.

Lejos de presentar la felicidad -y con ella la naturaleza y lo sensible- como prohibición y contradicción con la ley moral, -y por tanto con la libertad- la idea de bien supremo nos hace presente, por tanto, la limitación de la razón práctica para proponernos el modo de alcanzar su máximo bien.

Y es precisamente en el espacio argumental de ese límite de la razón práctica donde cobran vida los postulados de Dios y de la inmortalidad del alma, los postulados que vienen -precisamente- a mostrar la posibilidad del bien supremo.

La antinomia de la razón práctica es resuelta, pues, -al igual que en la primera Crítica-, a través de lo suprasensible, es decir, por la vía de presuponer que la naturaleza ha sido creada por una inteligencia con intención moral. Si Dios ha creado lo natural de acuerdo a un orden moral, cuando el hombre busque la virtud la naturaleza vendrá, en efecto, a unirse necesariamente a ella. Con lo que el postulado de Dios acaba significando; pues, que la naturaleza no sólo no resulta contraria a la ética, sino que viene gobernada por los mismos principios. Y en orden a ello, que es la constitución de nuestras facultades cognoscitivas las que nos impiden ver el trans fondo nouménico de lo natural.

La inmortalidad del alma viene, por otra parte, a dar satisfacción a la limitación que la duración de la vida humana supone para alcanzar el bien supremo. Porque de nada serviría la existencia de Dios de no existir vida después de la muerte; no hay nada, ciertamente, capaz de refutar mejor la noción de bien supremo que la constatación por el hombre, a lo largo de su vida, de su incumplimiento. Así pues, el postulado de la inmortalidad del alma cubre el requisito temporal de una progresiva aproximación entre virtud y felicidad.

De esta doctrina nos importa subrayar el carácter de los postulados y la función que cumplen en relación al bien supremo y la ética en general. El primer rasgo a subrayar es la dependencia de la noción de Dios y de la inmortalidad del alma del límite de la razón práctica misma y su derivación a partir de ese mismo límite. Y ello de un modo tal que los postulados son meras creencias (111), pero creencias cuya presencia en la ética no modifica en nada la ley moral, una ley ya presente antes de formarnos la idea de bien supremo. Quiere esto decir que esta noción contiene como condición suya el que la virtud se dé siempre incondicionalmente, esto es, que se acepte la ley moral y que con ello tome presencia el principio de autonomía de la voluntad. Porque sólo en orden a este requisito es admisible, en efecto, la noción de Dios, así como la de la inmortalidad del alma.

Así pues, y observándolo, los postulados son meras apoyaturas en lo suprasensible de una razón limitada que desea contemplar la totalidad de su objeto. Y los contenidos que reciben estos

postulados prácticos (genuinos Bewusstseinstatsachen), lejos de servir para constreñir la razón práctica son derivados, precisamente, de ésta.

Concluyamos, pues, que Kant, fiel al espíritu pietista, traduce los conceptos teológicos de inmortalidad del alma y Dios en clave moral. Sólo que al hacerlo adquieren un sentido contrario al primitivo. Lo que no deja de constituir otra de las vertientes (posibles) de su "revolución copernicana".

## N O T A S

- (1) Carta a C. Garbe de 1798. Ak. Ausg. Kant's gesammelte Schriften, Herausgegeben von der königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Tomo XXII, pp. 257 y ss.
- (2) K.p.V., A 4.
- (3) K.r.V., B 561.
- (4) Ibid., B 562.
- (5) Ibid., B 472.
- (6) Ibid., B 473.
- (7) Ibid., B 232.
- (8) Ibid., B 232.
- (9) Ibid., B 246.
- (10) Ibid., B 247.
- (11) Ibid., B 473.
- (12) Ibid., B 475.
- (13) Ibid., B 475.
- (14) Ibid., B 474.
- (15) Véase, p.e., S. Rábade en Kant, problemas gnoseológicos

de la "Crítica de la razón pura". Ed. Gredos, 1969. Especialmente pp. 72 y ss.

- (16) K.r.V., B-XVI.
- (17) Ibid., B-XVI.
- (18) Reconocemos con Rábade otras acepciones del término en la primera Crítica. Véase op. cit., pp. 75-87. Nos referimos ahora a este significado por ser el de mayor utilidad en la discusión que mantenemos.
- (19) K.r.V., B 75.
- (20) Ibid., B 307.
- (21) Véanse diversos pasajes como p.e. el propio apartado "Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomenona und Noumena", B 293-315 y A 236-260, o también el conocido pasaje de "Transzendente Deduktion der reinen Verstandesbegriffe", y la revisión que hace de la primera a la segunda edición. Algo que lleva consigo la supresión de un concepto tan molesto como el de "objeto transcendental".
- (22) K.r.V., B 344.
- (23) Ibid., B 344-345. Montero, comentando este texto señala dificultades de interés a la hora de utilizar la categoría "causa" en la relación entre noumeno y fenómeno. Véase El empirismo kantiano, Univ. de Valencia, pp. 102 y ss.
- (24) N.K. Smith, A commentary on Kant's Critique of pure Reason, pp. 213 y ss., también en las 406 y 517, aquí refiriéndose a la tercera antinomia dice: "This section is full of archaic expressions from the earlier stages of Kant's critical teaching".
- (25) S. Rábade, op.cit., pp. 87 y ss., distingue con precisión el campo semántico de los conceptos "noumeno", "cosa-en-sí" y "objeto transcendental". A pesar de ello hemos intercambiado su significado, no por no tener presente esas diferencias, sino por lo somero de nuestro tratamiento en estas páginas.
- (26) K.r.V., B 564.
- (27) Ibid., B 565.
- (28) Ibid., B 565.
- (29) Ibid., B 562.

- (30) K.r.V., B 572.
- (31) Ibid., B 577-578.
- (32) Ibid., B 567.
- (33) En el capítulo tercero explicaremos cómo Kant compagina el mecanicismo y la teleología en el estudio de los organismos. Recordemos por ahora que la teleología nunca suplanta al mecanicismo.
- (34) K.r.V., B 567.
- (35) Ibid., B 574-575.
- (36) Ibid., B 575.
- (37) Ibid., B 826.
- (38) K.p.V., A 5.
- (39) Paton, H.J., The categorical Imperative, Hutchinson's University Library, London, pp. 129 y ss.
- (40) G.M.S., B 52.
- (41) Ibid., B 52.
- (42) Ibid., B 66-67.
- (43) Ibid., B 76.
- (44) Ibid., B 84.
- (45) La segunda sección de la G.M.S. está llena de referencias a esta cuestión.
- (46) B. Carnois ve en este aparente conflicto un problema de perspectivas. En la primera fórmula lo que se pretende es mostrar la ley que se ha de cumplir; la universalidad sería el criterio a tener en cuenta a la hora de deducir los deberes morales y aplicar la moralidad. Mientras que la tercera, sería el principio supremo ante la fundamentación de la ley moral. Para nuestros intereses no es necesario un análisis más minucioso del problema. Véase B. Carnois La coherence de la doctrine kantienne de la liberté, pp. 83-84.
- (47) A. Mackintyre, A short history of ethics, Ed. Macmillan Co., N.Y. Traducción castellana, Ed. Paidós, pp. 192-193.
- (48) G.M.S., B 80.
- (49) Ibid., B 79-80.



- (50) G.M.S., B 80.
- (51) Ibid., B 80.
- (52) Ibid., B 80. Recordemos que las doce categorías se dividían en cuatro grupos de tres, en las que la tercera asumía las otras dos.
- (53) Ibid., B 87.
- (54) Aún siendo un concepto clave en la explicitación de la ética kantiana nos liberamos de su explicación, ampliamente desarrollada en cualquier tratado sobre Kant.
- (55) G.M.S., B 98.
- (56) Ibid., B 75.
- (57) Ibid., B 74.
- (58) Ibid., B 80.
- (59) V. Delbos, La philosophie pratique de Kant, P.U.F., tercera Ed. 1969, p. 308.
- (60) G.M.S., B 77.
- (61) Ibid., B 77.
- (62) Ibid., B 75.
- (63) Ibid., B 86.
- (64) Ibid., B 80.
- (65) Ibid., B 8 y ss.
- (66) En el siguiente capítulo insistiremos nuevamente en este problema. De momento puede verse K.p.V., A 126-127, y H.S., B 15.
- (67) Religion, B 34.
- (68) Ibid., B 34-35.
- (69) Ibid., B 34.
- (70) Ibid., B 35.
- (71) Ibid., B 34.
- (72) Bruch, J.L., La philosophie religieuse de Kant, Ed. Aubier, Paris 1966, p. 70.

- (73) Religion, B 36-37.
- (74) Ibid., B 19-20.
- (75) Ibid., B 15. Esta división es nuevamente tratada, con alguna corrección en "Antropologie in pragmatischer Hinsicht". Véase B 314 y ss. En el capítulo tercero de nuestro trabajo volvemos a tomar el tema a propósito, precisamente de este texto.
- (76) Ibid., B 16.
- (77) Ibid., B 16.
- (78) Ibid., B 17.
- (79) Ibid., B 18.
- (80) Ibid., B 19.
- (81) M.S., A 93.
- (82) Religion, B 17.
- (83) En el capítulo tercero y cuarto de nuestro trabajo, volvemos a insistir sobre este tema.
- (84) Religion, B 17-18.
- (85) Ibid., B 20.
- (86) Ibid., B 21.
- (87) Ibid., B 21-22.
- (88) O. Reboul añade "elle est très proche de ce que les classiques nommaient "concupiscence"", op.cit., p. 85.
- (89) Religion, B 22.
- (90) Ibid., B 22.
- (91) Ibid., B 23.
- (92) Ibid., B 27-28.
- (93) Ibid., B 27-28.
- (94) Ibid., B 28-29.
- (95) Ibid., B 29
- (96) Ibid., B 29-30.

- (97) Véase J.L. Bruch, op. cit., p. 72
- (98) Religion, B 34
- (99) Ibid., B 29.
- (100) Ibid., B 29.
- (101) Ibid., B 3
- (102) Mutmaslicher, A 13.
- (103) Religion, B 4
- (104) Ibid., B 48.
- (105) Ibid., B 59-60.
- (106) Ibid., B 55.
- (107) Ibid., B 55.
- (108) H. Heine, Alemania. Ed. Universidad Autónoma de México 1972, pp. 82-83.
- (109) K.U., B 410.
- (110) K.p.V., A 204-205.
- (111) Véase K.p.V., A 255 y ss.. Del mismo modo en Was heisst. En el capítulo tercero de nuestro trabajo volveremos a retomar este problema.

## CAPITULO II

Hacia una filosofía de la historia:  
algunos problemas filosófico-políticos  
previos. (Hobbes y Kant)

HOMBRE Y ESTADO EN HOBBS - EL HOMBRE COMO PUNTO DE PARTIDA - Libertad y necesidad. Una descripción mecanicista del hombre - Las pasiones - Felicidad y pasiones - Felicidad y poder - El poder y la representación del futuro - Poder, valor y dignidad - Voluntad y libertad - La polémica con el obispo Bramhall - El concepto de voluntad - La razón esclava de las pasiones - Libertad y poder - EL ESTADO DE NATURALEZA - Descripción del estado de naturaleza - El estado de naturaleza nos fuerza a la paz - Lo que diferencia al hombre de los otros animales políticos - THE NATURAL LAWS - El paso de "Derecho" a "Ley" - El concepto de justicia. Elemento intelectual para dirigir el Estado civil - El Estado civil como garante de la propiedad - Justicia distributiva y equidad - "Lex naturalis" o una versión utilitarista del imperativo categórico - "Lex naturalis": materia de una ciencia moral - EL HOMBRE COMO SER SOSPECHOSO: ELEMENTO FUNDACIONAL DEL ESTADO CIVIL - Leviathan o la república. Un hombre creado artificialmente. Concepción organicis-

ta y sus correcciones - El pacto como instrumento para la construcción del Estado

EL PENSAMIENTO JURIDICO DE KANT - ETICA Y DERECHO - El arbitrio (Willkür), sede de la moral y el derecho - Legalidad y moralidad - El principio supremo del Derecho - La coacción en el Derecho - El Derecho como igualdad y reciprocidad en la coacción - El Derecho como posibilitador de la moral. El arbitrio y el mal, justificadores últimos del Derecho - La Moral, guía del Derecho - EL DERECHO PRIVADO. LA REGULACION DE LA PROPIEDAD - La propiedad como expresión y límite de la libertad - Hacia un nuevo concepto de propiedad - El postulado jurídico de la razón práctica y el derecho a la propiedad - La posesión meramente jurídica - La adquisición de la propiedad - SOBRE LA NECESIDAD DEL ESTADO CIVIL - El derecho a la propiedad - El derecho a la paz perpetua - LA FUNDACION DEL ESTADO CIVIL. EL CONTRATO ORIGINAL - Lo que se contrata. La idea de un Estado civil - El principio de la separación de poderes - Sobre la consistencia de la distinción entre ciudadano activo y ciudadano pasivo - Sobre el carácter retributivo o preventivo en la coacción del Estado

### 2.1. HOMBRE Y ESTADO EN HOBBS

La usual contraposición de Kant a Hobbes y de éste a Kant tiene sin duda buen fundamento, porque si por un lado Hobbes supone la consolidación del pensamiento del Estado y en este punto Kant es, en cierto modo, seguidor suyo, por otro, el filósofo inglés opera en orden a principios muy alejados de la filosofía crítica. Este último hecho llevó a Kant a pensar que Hobbes era su principal oponente en el campo del pensamiento político. De ahí que se enfrentara directamente con él ("gegen Hobbes") en uno de sus escritos, von Verhältnis der Theorie zur Praxis im Staatsrecht. Lo que les separa nítidamente son, entre otros extremos, los principios que para uno y otro fundan el Estado. Para Hobbes: la felicidad. Para Kant: un deber incondicionado de la razón práctica.

Difícilmente hubiera podido Kant encontrar un polemista tan opuesto a su filosofía como Hobbes, desde luego. Porque Kant edifica su pensamiento práctico, como hemos visto, sobre el principio de libertad, en tanto que Hobbes niega otra causa que la necesidad mecánica. Puestas así las cosas, no hará falta insistir en la utilidad de un examen previo del pensamiento de Hobbes, asumido como punto de referencia de lo que es el objeto del presente capítulo. La reconstrucción de los grandes rasgos del pensamiento filosófico-político y jurídico de Kant. En cualquier caso nos ceñiremos a tres aspectos de la teoría social hobbesiana: su antropología, su concepto de estado de naturaleza, y su análisis de la formación de la sociedad civil.

### 2.1.1. EL HOMBRE COMO PUNTO DE PARTIDA

La larga nómina de comentaristas de Hobbes ofrece un punto común: la insistencia en la concepción mecanicista de nuestro autor. Punto común cuya garantía viene ofrecida por la claridad al respecto de los textos del propio Hobbes. Esta concepción está, en efecto, en la base de su pensamiento filosófico-político y vertebral, entre otras, obras como Elements of Law y Leviathan a las que en nuestro comentario vamos, en breve, a referirnos.

La universalidad que recibe el hombre en la consideración de Hobbes es fruto de una abstracción radical respecto de toda coacción estatal (1).

Su objeto analítico es el hombre, el hombre concreto, no separado de sus relaciones con los otros hombres, pero ajeno a la coacción del Estado.

Hobbes se ocupa, pues, del hombre sin considerarlo sometido a la fuerza del Estado, y lo hace desde dos perspectivas. La primera, de la que vamos ahora a ocuparnos, lo asume en su individualidad, aunque sin ignorar su inserción en una vida colectiva. La segunda, se abre al estudio de la vida comunitaria a que dan cuerpo los hombres, sin atender en ella a fuerza suprema alguna.

2.1.1.1. Libertad y necesidad. Una descripción mecanicista del hombre

El rasgo más llamativo de la antropología de Hobbes es su negación, a propósito del hombre y de lo humano, de una causalidad distinta de la mera necesidad (2). Particularmente llamativa para nosotros dadas las relaciones de esta doctrina con la filosofía kantiana. Porque si la filosofía práctica de Kant gira en torno a la tercera antinomia, Hobbes establece y resuelve, aunque en dirección opuesta, el mismo problema en su antropología.

El hombre es explicado como una parte de la naturaleza y sometido, por lo tanto, a la necesidad de las leyes naturales. Nada sino eso podemos ver en el hombre, y para nada es preciso ni resulta tampoco posible utilizar otros elementos explicativos que la mera naturaleza.

El tema queda definitivamente centrado en una conocida polémica de Hobbes con el obispo arminiano J. Bramhall (3), en la que frente al obispo el autor de Leviathan niega la posibilidad del libre arbitrio. Pero, por supuesto, independientemente de esta polémica, la posición de Hobbes está fundamentada en la descripción mecanicista del hombre. En esta descripción todo es analizado como una forma de movimientos: el conocimiento, las pasiones, la voluntad. Lo que Galileo hiciera con los cuerpos terrestres es lo que Hobbes intenta hacer con el comportamiento del hombre.



#### 2.1.1.2. Las pasiones

Toda la vida del hombre se reduce a movimiento de sus partes. Y este movimiento puede ser de dos tipos: vital y voluntario. El movimiento vital "began in generation, and continued without interruption through their whole life". Tal tipo de movimiento sería "the course of blood, the pulse, the breathing, the concoction, nutrition, excretion, etc., to which motions there needs no help of imagination" (4).

El movimiento voluntario es el que reviste mayor importancia para nosotros y es el propiamente pasional. Las pasiones se originan en el movimiento que va de la idea, concepto, conocimiento en definitiva, al corazón. Vienen precedidas, por lo tanto, por determinados contenidos mentales o representaciones, y favorecen o perjudican la circulación sanguínea. Pueden tener un doble sentido: de deseo, o atrayentes, y de aversión, o retrayentes. En el primero se coloca el placer, el amor, la alegría. En el segundo, el dolor, el odio y la pena. Son los movimientos elementales, de los que se derivan todos los demás. La ambición, la benevolencia, la caridad, la desconfianza, todos los movimientos de nuestra vida se derivan de los primeros, y fundamentalmente del primero de todos, del placer. El placer o dolor producido por la pasión que las ideas ejercen sobre el corazón, y la modificación que éste produce en los movimientos vitales, constituyen, pues, el eje de la descripción que se hace tanto en Elements of Law como en Leviathan, y que no deja resquicio a intervención moral o suprafísica alguna. No hay lugar para

otra causa que la meramente mecánica y en último término exterior, por ser de ésta de la única que pueden derivarse los conceptos. Curiosamente, Hobbes compara el funcionamiento de las pasiones con diferentes posiciones en una carrera. El símil no es casual, pues contiene dos ingredientes esenciales: movimiento y competición. Veámoslo:

"To endeavour, is appetite.

To be remiss, is sensuality.

To consider them behind, is glory.

To consider them before, is humility.

To lose ground with looking back, vain glory.

To be holden, hatred.

To turn back, repentance.

To be in breath, hope.

To be weary, despair.

To endeavour to overtake the next, emulation.

To supplant or overthrow, envy.

To resolve to break through a stop foreseen, courage.  
(rage.

To break through a sudden stop, anger.

To break through with ease, magnanimity.

To lose ground by little hindrances, pusillanimity.

To fall on the sudden, is disposition to weep.

To see another fall, is disposition to laugh.

To see one out-gone whom we would not, is pity.

To see one out-go whom we would not, is indignation.  
(tion.

To hold fast by another, is to love.  
 To carry him on that so holdeth, is charity.  
 To hurt one's-self for haste, is shame.  
 Continually to be out-gone, is misery.  
 Continually to out-go the next before, is felicity.  
 And to forsake the course, is to die" (5)

Las pasiones forman así todo lo que es la vida. Nada fuera de ellas puede llamarse vivo para los hombres. ¿Cómo ignorar aquí la huella indudable de la ciencia galileana y de la honda penetración psicológica de nuestro autor? Con todo, el punto central es el individuo. Todo su **movimiento es estimulado desde el exterior**, tiene que ver con el exterior, pero termina y se cierra en el propio sujeto. La obtención del placer tiene como único juez y destinatario al individuo-sujeto, para quien todo lo demás, y sobre todo, los otros hombres, son meros medios para la consecución de su fin. En la medida en que esta antropología gira alrededor del placer, la concepción social que resulta apunta centralmente a los intereses individuales. Sólo en orden a ellos puede justificarse cualquier sistema social, dado que el fin que persigue cada individuo no es compatible, ni nadie puede participar de él.

### 2.1.1.3. Felicidad y pasiones

Hemos visto que la vida humana se nos presenta como un continuo movimiento dirigido por deseos de índole diversa y encontrados entre sí. Queda, sin embargo, una pregunta pendiente: ¿hay alguna finalidad, alguna guía, algún orden en el movimiento de fines particulares, o más bien es éste caótico y carente de dirección? La felicidad es el fin supremo al que apuntan todas las pasiones, es el centro común de todo el movimiento vital. Pero la felicidad como bien supremo no es alcanzable por el hombre. Así dice Hobbes en Elements of Law (6):

"Seeing all delight is appetite, and presupposeth a further end, there can be no contentment but in proceeding: and therefore we are not to marvel, when we see, that as men attain to more riches, honour, or other power; so their appetite continually groweth more and more; and when they are come to the utmost degree of some kind of power, they pursue some other, as long as in any kind they think themselves behind any other"

De ahí, si bien la felicidad es pensada por Hobbes como el máximo bien de nuestra vida, no lo es bajo la especie de estado de reposo, sino de constante progreso en el placer. En la física aristotélica y galileana encuentra nuevamente Hobbes un excelente entramado conceptual para sus ideas morales. Como seña-

la Koyré hay un cambio "from the closed world to the infinite universe" (7). En efecto, si en la física de Aristóteles el movimiento es entendido como movimiento violento, no natural y tendiendo siempre a un estado de reposo, en Galileo, como en la generalidad de la ciencia moderna, esta concepción es abandonada por la del movimiento constante y rectilíneo. Lo propio de los cuerpos en movimiento no será ahora satisfacer un impulso finito para volver al reposo, sino la constancia en el movimiento mientras no sea alterado por el movimiento de otro cuerpo. La felicidad "consisteth not in the repose of a mind satisfied. For there is no such finis ultimus, utmost aim, nor sumum bonum, greated good, as it spoken of in the books of the old moral philosophers" (8). La felicidad como reposo sería idéntica a la muerte, a la falta de movimiento (9): "Nor can a man any more live, whose desires are at an end, than he, whose senses and imaginations are at stand" (10).

La metafísica del poder de Hobbes se orienta, por lo tanto, hacia la sustitución de la categoría de "sustancia" por la de "acción" (11). Así nos dice: "Felicity, therefore, by which we mean continued delight, consisteth not in having prospered, but in prospering" (12). La felicidad, como fin último de nuestra vida, no puede consistir, pues, en alcanzar una suma total de placeres, sino en el continuo progreso en el logro de éstos. "Felicity es a continual progress of the desire, from one object to another; the attaining of the forms, being still but the way to the latter" (13). Tal concepción abre la puerta a otro de los ejes de la antropología de Hobbes: el poder.

#### 2.1.1.4. Felicidad y poder

##### 2.1.1.4.1. El poder y la representación del futuro

El concepto de felicidad en Hobbes puede emparejarse con el de poder, con el poder como la pasión de las pasiones, el móvil más profundo y constante en la vida de los hombres, que sólo cesa en la muerte. "So that in the first place, I put for a general inclination of all mankind, a perpetual and restless desire of power after power, that ceaseth only in death" (14).

El poder ocupa en Hobbes, por primera vez entre los modernos, un lugar central en la concepción del hombre. Si en Maquiavelo el tema del poder ocupa también un lugar central, lo hace de modo más restringido: lo que se trata es de racionalizar el ejercicio de las funciones principescas. En Hobbes, en cambio, el poder se universaliza. Todos los bienes que puede alcanzar el hombre tienen una dimensión temporal, un futuro, una necesidad de adquirir y conservar. El goce en el presente tiene que resguardarse frente al futuro. La vida se le presenta al hombre, en su decurso temporal, como incertidumbre frente a la felicidad. El futuro ha de ser controlado en el presente. Y el hombre no puede cesar mientras no consiga una fuerza lo suficientemente grande como para garantizarle el futuro. Aunque esta inferencia hobbesiana ofrece un inequívoco carácter a-histórico, no por ello debemos ignorar su identificación con una de las preocupaciones de la época moderna: el futuro como objeto de cálculo

10. Comparada con la Edad Media, la modernidad es un escenario más fluido, menos cerrado, más dinámico. La incertidumbre frente al futuro, pues, mayor en ella. Y el Estado, como luego veremos, es precisamente pensado como el instrumento capaz de garantizar de un modo efectivo lo que individualmente resulta imposible y lleva a la autodestrucción.

"The cause whereof is, that the object of man's desire, is not to enjoy once only, and for one instant of time; but to assure for ever, the way of his future desire" (15). Así nos define el poder en Leviathan: medios presentes, capaces de obtener (garantizar) algún bien futuro: "The power of a man, to take it universally, is his present means; to obtain some future apparent good" (16). De dos clases puede ser el poder: natural e instrumental. Poder natural, debido a capacidades de nuestra mente o cuerpo, tal como "extraordinary strenght, form, prudence, arts, aloquence, liberality, nobility" (17). Los poderes instrumentales, en cambio, son los que nos sirven de medios e instrumentos para adquirir más "as riches, reputation, friends, and the secret working of God, which men call good luck. For the nature of power is in this point, like to fame, increasing as it proceedes; or like the motion of heavy balls, which the further they go, make still more haste" (18).

Resulta interesante esta caracterización como instrumentales a ciertos poderes, que forman la imagen de la bola de nieve rodando. Y es precisamente esta capacidad instrumental del poder la más importante en el sistema de Hobbes: la capacidad de generar más poder. Los poderes más importantes son los estableci-

dos en alianza con otros hombres. Así, el poder del Estado es el mayor de todos, pues está formado por el de una mayoría. Del mismo modo es poder la amistad: "to have friends is power; for they are strength united" (19). La amistad como la servidumbre no deja de ser una alianza, un pacto que nos permite calcular el futuro con fuerza ajena añadida a la nuestra (20). Del mismo modo es poder "riches joined with liberality", "reputation of power", "popularity", "what quality soever maketh a man beloved, or feared of many; or the reputation of such quality", "good success", "affability of men already in power" (21), "reputation of prudence in the conduct of peace or war", "nobility", "eloquence", "form", "sciences", "arts of public use" (22).

Tiene interés que contemplemos el texto íntegro de Hobbes. En él, cualquier tipo de conducta queda desenmascarada como una forma de poder instrumental. Desde el Estado, hasta la ciencia o la amistad, son vistos como medios para conseguir más poder. Mucho antes que Nietzsche, y de forma mucho más psicologista que Marx, Hobbes presenta una imagen inmoralista del hombre moderno (23). Toda virtud moral no es, para él, otra cosa que una pasión encubierta, una forma de poder:

"The greatest of human powers, is that which is compounded of the powers of most men, united by consent, in one person, natural, or civil, that has the use of all their powers depending on his will; such as is the power of a commonwealth: or depending on the wills of each particular; such as



is the power of a faction or of diverse factions leagued. Therefore to have servants, is power; to have friends, is power: for they are strength united.

Also riches joined with liberality, is power; because it procureth friends, and servants: without liberality, not so; because in this case they defend not; but expose men to envy, as a prey.

Reputation of power, is power; because it draweth with it the adherence of those that need protection.

So is reputation of love of a man's country, called popularity, for the same reason.

Also, what quality soever maketh a man beloved, or feared of many; or the reputation of such quality, is power; because it is a mean to have the assistance, and service of many.

Good success is power; because it maketh reputation of wisdom, or good fortune; which makes men either fear him, or rely on him.

Affability of men already in power, is increase of power; because it gaineth love.

Reputation of prudence in the conduct of peace or war, is power; because to prudent men, we commit the government of ourselves, more willingly than to others.

Nobility is power, not in all places, but only

in those commonwealths, where it has privileges:  
for in such privileges, consisteth their power.

Eloquence is power, because it is seeming prudence.

Form is power; because being a promise of good, it recommendeth men to the favour of women and strangers.

The sciences, are small power; because no eminent; and therefore, not acknowledged in any man; nor are at all, but in a few, and in them, but of a few things. For science is of that nature, as none can understand it to be, but such as in a good measure have attained it.

Arts of public use, as fortification, making of engines, and other instruments of war; because they conuer to defence, and victory, are power; and though the true mother of them, be science, namely the mathematics; yet, because they are brouhgt into the light, by the hand of the artificer, they be esteemed, the midwife passing with the vulgar for the mother, as his issue" (24)



#### 2.1.1.4.2. Poder, valor y dignidad

Leyendo el segundo capítulo de la Grundlegung der Metaphysik der Sitten de Kant, podemos ver la distancia tan grande que separa la visión del hombre de Hobbes de una consideración moral. La dignidad y el precio constituyen en aquella obra los dos valores que diferencian al hombre del resto de las cosas; valores inconmensurables, como inconmensurable moralmente es el hombre con las demás cosas, por no poder ser aquél, a diferencia de éstas, un medio solamente y no un fin a la vez. La rotundidad de Hobbes no deja lugar a dudas: "The value, or worth of a man, is as of all other things, his price; that is to say, so much as would be given for the use of his power; and therefore is not absolute; but a thing dependant on the need and judgment of another" (25).

El hombre, considerado como un simple medio, entre otros, tiene un precio cuyo valor depende de las presiones del mercado: (26) "An able conductor of soldiers, is of great price in time of war present, or imminent; but in peace not so. A learned and uncorrupt judge, is much worth in time of peace; but not so much in war. And as in other things, so in men, not the seller but the buyer determines the price" (27). El valor, o precio, es reconocido o estimado a través del honor y de la dignidad. El honor es el valor reconocido por los otros hombres, en comparación con lo que el hombre se reconoce a sí mismo. Si el valor es reconocido por los otros se honra, de lo contrario, se deshonra. La dignidad es el valor reconocido por el Estado, a

través del lugar social que se ocupe. "And this value of him by the commonwealth, is understood, by offices of command, judicature, public employment; or by names and titles, introduced for distinction of such value" (28).

#### 2.1.1.5. Voluntad y libertad

##### 2.1.1.5.1. La polémica con el obispo Bramhall

Si Bruno acabó en la hoguera y Galileo tuvo problemas con la Inquisición por oponerse a una ortodoxia religiosa supuestamente vinculada a la física aristotélica, nada ha de extrañar que un siglo más tarde viniera a juzgarse peligroso, en círculos eclesiásticos, ese trasvase de aquellos mismos principios para la comprensión del hombre llevados por Hobbes a cabo, el primer defensor decidido moderno de un determinismo deudor de la "nueva ciencia". El obispo arminiano de Derry, J. Bramhall, contrincante implacable de Hobbes, opinaba así sobre el problema: "That the doctrine of necessity is a blasphemous desperate, and destructive doctrine. That it were better to be an Atheist, than to hold it; and he that maintaineth it, is fitter to be refuted with rods than with arguments" (29).

Hobbes fue, en efecto, blanco predilecto de la enemiga ecle-

siástica a lo largo de toda su vida literaria (30). Y esta tensión alcanzó uno de sus momentos culminantes a raíz de la difusión pública de su opinión sobre el libre albedrío, por obra de una indiscreción de J. Davis (31). La negación del libre albedrío y la reducción de toda la conducta humana a mera necesidad equivalía, obviamente, a sacudir uno de los pilares fundamentales de la moral cristiana. Bramhall no escatimó, en consecuencia, esfuerzos autodefensivos y se entregó a una larga polémica con Hobbes, en la que defendió al libre albedrío frente al determinismo de Hobbes. Hobbes acabaría por publicar el material de la disputa bajo el título "The questions concerning liberty, necessity and chance" (32). Al final de la obra, el propio Hobbes resume las posiciones respectivas:

"That which I have maintained is, that no man hath his future will in his own present power. That it may be changed, by others, and by the change of things without him; and when it is changed, it is not changed nor determined to anything by itself; and that when it is undetermined, it is no will; because every one that willeth, willeth something in particular. That deliberation is common to men with beasts, as being alternate appetite, and not ratiocination; and the last act or appetite therein, and which is immediately followed by the action, is the only will that can be taken notice of by others, and which only ma-

keth an action in public judgment voluntary. That to be free is no more than to do if a man will, and if he will to forbear; and consequently that this freedom is the freedom of the man, and not of the man, and not of the will. That the will is not free, but subject to change by the operation of external causes. That all external causes depend necessarily on the first eternal cause, God Almighty, who worketh in us both to will and to do, by the mediation of second causes. That seeing neither man nor any thing else can work upon itself, it is impossible that any man in the framing of his own will should concur with God, either as an actor or as an instrument. That there is nothing brought to pass by fortune as by a cause, nor any thing without a cause, or concurrence of causes, sufficient to bring it so to pass; and that every such cause and their concurrence, do proceed from the providence, good pleasure, and working of God; and consequently, though I do with others call many events "contingent", and say they "happen", yet because they had every of them their several sufficient causes, and those causes again their former causes, I say they "happen" necessarily. And though we perceive not what they are, yet there are of the most contingent events as necessary causes as of those events whose causes we perceive; or

else they could not possibly be foreknown, as they are by him that foreknoweth all things" (33).

A continuación Hobbes resume la posición del obispo ajustándose con bastante fidelidad al contenido de la discusión:

"On the contrary, the Bishop maintaineth: that the will es free from necessitation; and in order thereto that the judgment of the understanding is not always "practice practicum", nor of such a nature in itself as to oblige and determine the will to one, though it be true that spontaneity and determination to one may consist together. That the will determineth itself, and that external things, when they change the will, do work upon it not naturally, but morally, not by natural motion, but by noral and metaphorical motion. That when the will es determined naturally, it is not by God's general influence, whereon depend all second causes, but by special influence, God concurring and pouring something into the will. That the will when it suspendes not its act, makes the act necessary; but because it may suspend and not assent, it is not absolutely necessary. That sinful acts proceed not from God's will, but are willed by him by a "permissive" will, not an "operative" will, and that he hardeneth the heart of many by a nega-

tive obduration. That *mán's* will is in his own power, but his "*motus primo primi*" not in his own power, nor necessary save only by a hypothetical necessity. That the will to change, is not always a change of will. That not all things which are produced, are produced from "*sufficient*", but some things from "*deficient*" causes. That if the power of the will be present "*in actu primo*", then there is nothing wanting to the production of the effect. That a cause may be sufficient for the production of an effect, though it want something necessary to the production thereof; because the will may be wanting. That a necessary cause doth not always necessarily produce its effect, but only then when the effect is necessarily produced. He proveth also, that the will is free, by that universal motion which the world hath of election: for when of the six Electors the votes are divided equally, the King of Bohemia hath a casting voice. That the prescience or God supposeth no necessity of the future existence of the things forknow, because God is not eternal but eternity, and eternity is a "*standing now*", without succession of time; and therefore God foresees all things intuitively by the presentiality they have in "*nunc stans*", which comprehendeth in it all time past, present, and to come, not formally, but eminently and virtually.



That the will es free even then when it acteth,  
 but that is in a compounded, not in a divided sense. That to be made, and to be eternal, do consist together, because God's decrees are made, and are nevertheless eternal. That the order, beauty, and perfection of the world doth require that in the universe there should be agents of all sorts, some necessary, some free, some contingent. That though it be true, that to-morrow it shall rain or not rain, yet neither of them is true "determined"  
 (34)

#### 2.1.1.5.2. El concepto de voluntad

Por su parte Hobbes no añade, en realidad, en esta polémica, nada especialmente significativo a lo por él sostenido en el De Homine, los Elements of Law o el Leviathan. Aquí nos importa, ante todo, su tesis de que la voluntad no es una causalidad diferente a la operante en la naturaleza. Cuando determina sus acciones, la voluntad humana, no lo hace, arguye Hobbes, teniendo en cuenta elementos y causas distintas a la mera naturaleza. Son las pasiones y las fuerzas exteriores las que nos determinan a actuar en los distintos modos en que lo hacemos. Se entrega a una mera ilusión, no asistida por la razón, quien

postula una libertad como causalidad espontánea e independiente.

¿Qué es, pues, lo que propiamente cabe llamar voluntad? La voluntad es la última pasión, la pasión que desencadena la acción. Es el nombre que damos a la pasión que se impone frente a otras desatadas ante la misma acción. Buscando una mejor comprensión, Hobbes introduce el concepto de deliberación. Antes de realizar una acción, señala, puede surgir una alternancia de deseo o de temor hacia la acción. "This alternates succession of appetite and fear during all the time the action is in our power to do or not to do, is that we call deliberation" (35). La deliberación es, pues, un estar entre el temor y el deseo previo a la acción. Y estamos entre el temor y el deseo según se nos impone; son nuestras pasiones de apetito o aversión impuestas por el concepto que las precede. Entre el primer deseo y el último, previo a la acción, no media entidad alguna, influencia alguna externa a las mecánico-naturales. No hay una razón capaz de ir contra la necesidad; lo máximo que le es dado, es incorporarse a la deliberación. Ayudarnos en la tarea de escrutar el futuro y esclarecer las expectativas: "for, appetite and fear are expectations of the future" (36). Pero la voluntad es parte fundamental de esta deliberación, es el final, la pasión que se impone: "In deliberation, the last appetite, as also the last fear, is called will the last appetite, will to do, or will to omit" (37).

¿Por qué llamar, entonces, voluntarias a unas acciones que son necesarias? A ello hay que responder, ante todo, que el término "voluntario" no equivale a "libre"; que la voluntarei-

dad no es, para Hobbes, esa suerte de libertad defendida en la vieja doctrina del libre albedrío, sino que es una forma de necesidad. Hobbes mantiene el término por dos razones. Por un lado, para caracterizar expresamente como necesarias acciones que se entendían como libres, en orden a una diferencia aparente respecto de otras que se nos presentaban como necesarias. Por otro, por motivos taxonómicos, como él mismo señala, y en este sentido clasifica, efectivamente, las acciones voluntarias, involuntarias y mixtas:

A) "Voluntary actions and omissions are such as have beginnings in the will".

B) "Involuntary, such as he doth by necessity of nature, as when he is pushed, or falleth, and thereby doth good or hurt to another".

C) "Mixed, such as participate of both; as when a man is carried to prison, going is voluntary, to the prison, is involuntary: the example of him that throweth his goods out of a ship into the sea to save his person, is of an action altogether voluntary: for, there is nothing therein involuntary, but the hardness of the choice, which is not his action, but the action of the winds: what he himself doth, is no more against the will of him that seeth no other means to preserve himself" (38).

Involuntarias son aquellas acciones que se nos imponen desde fuera y frente a las que nada puede nuestra voluntad, ni siquiera esa voluntad sujeta a la necesidad de que habla Hobbes. Estas acciones no presentaban ninguna dificultad, por supuesto. A nadie se le ocurriría que pudiéramos hacer algo contra la ley de

la gravedad, pongamos por caso. Las acciones importantes en la discusión que nos ocupa son, obviamente, las que Hobbes denomina "voluntarias". Esto es, acciones que tienen su origen en la voluntad, por lo tanto, en un deseo o en un temor. Lejos quedan, pues, de toda emancipación posible respecto de la necesidad. Lo que a propósito de ellas ocurre es que esta necesidad suya se nos esconde, no nos resulta tan evidente como la exterior. Y en esta dificultad para descifrar simplemente su carácter determinado, es en lo que se amparan quienes defienden la libertad, pues "appetite, fear, hope, and the rest of the passions are not called voluntary; for they proceed not from, but are the will; and the will is not voluntary: for a man can no more say he will will, than he will will will, and so make an infinite repetition of the word, which is absurd, and insignificant" (39).

#### 2.1.1.5.3. La razón esclava de las pasiones

La popularización del anterior epígrafe es mérito indudable de Hume (40), pero sus bases conceptuales se deben a Hobbes. El autor de Leviathan concibe la razón como un instrumento que nos ayuda a aproximarnos mejor al fin que nos esclarece el camino y los medios de nuestros propósitos.

En el hombre, la deliberación cuenta con la ayuda de la razón; pero no para llevarle a superar las pasiones, sino para

orientarle entre ellas, para ponerle en el camino de discernir la más útil. En ese sentido sería justo, obviamente, decir que la deliberación (Judgment) determina nuestra voluntad. Así, en Leviathan leemos: "And that which is alternate appetite, in deliberating concerning good and evil; the same is alternate opinion, in the enquiry of the truth of past and future. And as the last appetite in deliberation, is called the will; so the last opinion in search of the truth of past and future, is called the JUDGMENT (41).

También este otro texto de Elements of Law es asimismo revelador: "And consequently, our wills follow our opinions as our actions follow our wills; in which sense they say truly, and properly, that say the world is governed by opinion" (42).

No hay lugar a la ética. Todas las acciones de los hombres son igualmente morales; una idéntica intención opera en todas las acciones u omisiones (43): The voluntary actions, and inclinations of all men, tend, not only to the procuring, but also to the assuring of a contented life; and differ only in the way: which ariseth partly from the diversity of passions, in divers men; and partly from the difference of the knowledge, or opinion each one has of the causes, which produce the effect desired" (44). Todo lo que hay son inclinaciones, deseos, y una razón capaz de orientarnos -bien utilitaristamente- acerca de cuál de ellos puede, al ser satisfecho, beneficiarnos más. En definitiva, cuál de ellos nos producirá mayor bien, esto es, mayor placer, o lo que es lo mismo, mayor felicidad.

#### 2.1.1.5.4. Libertad y poder

A pesar de sus posiciones deterministas tanto en lo que afecta a la conducta del hombre, como al resto de la naturaleza, Hobbes utiliza, según venimos de subrayar, términos como "voluntary action", o incluso "freedom" a propósito de la acción (o más propiamente conducta humana). Sólo que con este último término ocurre igual desplazamiento semántico que con el primero. Para toda acción llamada libre, Hobbes no acepta causas distintas a las mecánicas; se trata, para él, simplemente de acciones que no encuentran impedimentos en su realización. Libertad no es, pues, para Hobbes, otra cosa que poder. Un hombre es más libre, arguye, cuantos más medios tiene para realizar sus deseos, sus pasiones, su voluntad. En este sentido se expresa literalmente en su Leviathan: "By LIBERTY, is understood, according to the proper signification of the word, the absence of external impediments: which impediments, may take away part of a man's power to do what he would; but cannot hinder him from using the power left him, according as his judgment, and reasons shall dictate to him" (45).

El término "libertad" pierde, pues, toda connotación moral y queda reducido a un concepto dinámico: libertad es capacidad de movimiento sin impedimento alguno. Y el concepto de libertad así entendido es un concepto aplicable a toda la naturaleza, no sólo al hombre. "LIBERTY or FREEDOM, signifieth, properly, the absence of opposition; by opposition, I mean external impediments of motion; and may be applied no less to irratio-

nal, and inanimate creatures, than to rational" (46).

Sobre esta base conceptual Hobbes resuelve con facilidad comprensible el conflicto entre la libertad y la necesidad, y lo resuelve, claro es, en una dirección opuesta a la kantiana. La libertad y la necesidad son compatibles, nos dice, porque no son heterogéneas; sino lo mismo. Cuando libremente, el hombre actúa así, es porque sus pasiones concretizadas en su voluntad pueden llevarse a efecto: "As in the water, that hath not only liberty, but a necessity of descending by the channel; so likewise in the actions which men voluntarily do: which, because they proceed from their will, proceed from liberty; and yet, because every act of man's will, and every desire, and inclination proceedeth from some cause, and that from another cause, in a continual chain, whose first link is in the hand of God, the first of all causes, proceed from necessity" (47). Cuando no vemos necesidad en nuestro entendimiento sino contingencia, ésta es producto de nuestra ignorancia, pues, "to him that could see the connexion of those causes, the necessity of all men's voluntary actions, would appear manifest" (48).

Definida en términos mecánicos, como la otra cara de la necesidad, la libertad humana es poder. Y ahí acaba toda la ética: el hombre más libre es el más poderoso. Si la libertad es "absence of opposition, of external impediments of motion" (49) el hombre con menos impedimentos para el movimiento de sus pasiones es el que contará con más poder, y por lo tanto, con más libertad. La libertad acaba coincidiendo con una pasión, con la pasión más persistente y universal.

### 2.1.2. EL ESTADO DE NATURALEZA

La doctrina política de Hobbes suele ser presentada como una de las más claras defensas o racionalizaciones filosóficas, si se prefiere, del absolutismo, en la época de los príncipes absolutos. Es posible, sin embargo, encontrar en Hobbes algo más: las condiciones de posibilidad del Estado civil. Pero no hay contradicción alguna, dado que si algo se desprende nítidamente de su doctrina, es la tesis de que todo Estado jurídicamente coherente es un Estado absoluto.

La deducción del concepto de Estado es hecha, como en toda la literatura política de la época, a partir de un estado de naturaleza. Un estado de naturaleza inhóspita al hombre y que fuerza a éste a entrar en un tipo de asociación mediante un contrato. La diferencia fundamental frente a los iusnaturalistas, como Puffendorf o Locke radica en la unificación que Hobbes realiza de los dos o tres pactos constituyentes del Estado de Derecho en uno solo: el Estado civil, arguye, se constituye únicamente en la sumisión a un poder coactivo. "Sin la espada, los pactos no son sino palabras".

La coacción es, pues, el único elemento para salir del estado de naturaleza.



#### 2.1.2.1. Descripción del estado de naturaleza

Desde el estado de naturaleza podemos pensar en profundidad lo que es el Estado civil. El Estado civil es el orden, la paz, frente al caos y la guerra. El estado de naturaleza es el escenario de las pasiones desatadas y sin guía, la guerra de todos contra todos, la autoaniquilación del género humano.

El estado de naturaleza no es, por otra parte, en sus rasgos centrales, el resultado de la narración de un historiador o de un arqueólogo; es más bien lo único a que por la vía del pensamiento podemos llegar de suprimir la coacción a la que estamos sometidos en el Estado moderno. En él, la vida moderna se convertiría en una guerra de "every man against every man" (50).

Al igual que en la mayor parte del pensamiento político de la época, el "estado de naturaleza" es un concepto racional, metafórico, al cual accedemos por dos vías: históricamente, a través de las guerras civiles (51) y, sobre todo, racionalmente, abstrayendo la fuerza coactiva de la organización estatal de los Estados civiles contemporáneos.

El locus clásico de este concepto es el capítulo XIII de Leviathan (52). Leemos aquí que los hombres son iguales tanto en lo físico como en lo mental. A pesar de las diferencias que apreciamos entre los hombres, "is not so considerable, as that one man can there upon claim to himself any benefit, to which another may not pretend, as well as he" (53).

Lo que nos hace iguales es nuestra capacidad de aniquilarnos mutuamente. Este es el argumento fundamental del estado de na-

turalaleza, que se traspasa al Estado civil: la muerte, la autodestrucción, "for as to the strength of body, the weakest has strength enough to kill the strongest, either by secret machination, or by confederacy with others, that are in the same danger with himself" (54).

Importa, pues, subrayar que la igualdad tiene sus raíces en la capacidad de cada hombre para ser enemigo de otro, en la capacidad de destrucción. Este es el fondo trágico de Leviathan. Nadie por sus propias fuerzas puede sentirse seguro ante otro.

Con singular patetismo escribió Hobbes el argumento fundamental del Estado moderno: la igual capacidad de los hombres para su aniquilamiento mutuo. El Estado debía, por tanto, fundamentarse en el hecho de constituir el único horizonte posible para la existencia del hombre. No hay, para Hobbes, otra alternativa. En la fuerza y eficacia del Estado cifra así su no-posible-discusión-racional, su carácter absoluto.

¿Cuáles son las causas que en el estado de naturaleza llevan a la autodestrucción? Hobbes señala tres que no arguye como históricas, sino como rasgos que encuentra en el hombre moderno y que neutraliza la fuerza del Estado: "competition", "diffidence", and "glory" (55). Algo desencadenado por nuestras pasiones y capaz de llevarnos a un desenlace funesto que sólo mediante el sometimiento a la ley podemos evitar.

A) Competición: "From this equality of ability, ariseth equality of hope in the attainings of our ends. And therefore if any two men desire the same thing, which nevertheless, they cannot both enjoy, they become enemies; and in the way to their

end, which is principally their own conservation, and sometimes their delectation only, endeavour to destroy, or subdue one another" (56).

B) Inseguridad: "And from hence it comes to pass, that where an invader hath no more to fear, than build, or possess a convenient seat, others may probably be expected to come prepared with forces united, to dispossess, and deprive him, not only of the fruit of his labour, but also of his life, or liberty. And the invader again is in the like danger of another. And from this diffidence of one another, there is no way for any man to secure himself, so reasonable, as anticipation; that is, by force, or wills, to master the persons of all men he can, so long, 'till he see no others powers great enough to endanger him: and this is no more than his own conservation requireth, and is generally allowed" (57).

C) Gloria: "For every man looketh that his companion should value him, at the same rate he sets upon himself: and upon all signs of contempt, or undervaluing, naturally endeavours, as far as he dares, (which amongst them that have no common power to keep them in quiet, as far enough to make them destroy each other), to extort a greater value from his contemness, by damage; and from others, by the example" (58).

Se compete para ganar, y con tal fin los hombres "use violence, to make themselves masters of other men's persons, wives, children and cattle" (59). La inseguridad nos mueve a buscar seguridad de lo conseguido por competición. Por la gloria se recurre a la violencia, "for trifles, as a word, a smi-

le, a different opinion, and any other sign of undervalue, either kindred, their friends, their nation, their profession, or their name" (60).

Salta a la vista que Hobbes piensa en los Estados y en los hombres de su tiempo, y aún de los tiempos todos de la Modernidad, al esbozar esta descripción del estado de naturaleza.

El estado de naturaleza no se encuentra, pues, en un punto inicial de la historia, sino en cualquier época "without the sword". Con la sola ausencia de una coacción capaz de imponer unas normas jurídicas, el Estado civil se convierte, en fin, en estado de naturaleza.

#### 2.1.2.2. El estado de naturaleza nos fuerza a la paz

En la medida en que el estado de naturaleza resulta reducible a guerra, muerte, autodestrucción..., pasa a ser el argumento fundamentador del Estado civil por una suerte de reducción al absurdo. Puesto que el estado de naturaleza es exponente de la muerte y de la imposibilidad de fijar lo mío, de delimitar algo como perteneciéndome, incluido mi propio cuerpo, y de dar seguridad a esta apropiación, nada más obvio que la decisión a la búsqueda de la paz y al abandono de este estado. "The passions that incline men to peace, are fear of death; desire of such things as are necessary to commodious living;

and hope by their industry to obtain them" (61). Y este es el significado profundo del "estado de naturaleza": la desconfianza respecto del hombre. Así pues, la sospecha a que todo hombre es acreedor cuando no está sometido a la violencia del Derecho viene a ser exigida en justificación última del Estado Moderno.

Dos pasiones fundan el Estado civil: el miedo a la muerte y la búsqueda del placer a través de cosas útiles. Ambas pasiones, que en el estado de naturaleza nos llevan a la guerra y a la autodestrucción, se convierten en las dos aspiraciones fundamentales del género humano: evitar la muerte y alcanzar la felicidad. Aspiraciones que sólo el Estado civil nos pone en condiciones de satisfacer.

El Estado civil es así el auténtico dictado de nuestras pasiones, que nuestra razón debe esclarecernos. Una razón que partiendo de dos principios humanos básicos, el primado de la autoconservación y búsqueda imperativa de la felicidad, formula el marco legal-racional capaz de hacer posible la paz como único escenario en el cual se desarrollen plenamente nuestras pasiones: las leyes de la naturaleza (62), según el rótulo escogido por Hobbes para los preceptos o reglas generales "encontrados por la razón" para ordenar la vida humana.

### 2.1.2.3. Lo que diferencia al hombre de los otros animales políticos

Hobbes recuerda que ya Aristóteles llamó la atención sobre la existencia de vida en sociedad a propósito de animales diferentes al humano (63), por mucha diferencia de peso que pudiera haber entre aquella y el tipo de socialización desarrollada por éste.

En la base de la creación de un cuerpo artificial y coercitivo sobre la sociabilidad del hombre operan, precisamente, señalará Hobbes, estas diferencias. En los animales, es, en efecto, el instinto, la mera naturaleza, lo que promueve un orden de comportamiento; es el caso, como recordaba Aristóteles de las abejas o las hormigas. En el hombre, arguye ahora Hobbes, la mera naturaleza no produce sino muerte y destrucción. De ahí que a diferencia de los animales necesitamos de un orden jurídico sobrepuesto al natural. A diferencia de lo que según Hobbes ocurre en el orden humano, en el animal la búsqueda del interés privado, da de sí espontáneamente el interés común: "amongst these creatures, the common good differeth not from the private; they procure thereby the common benefit".

Convendría recordar que no otro es el argumento liberal-fisiócrata a propósito, precisamente, de la sociedad humana. Pensamos en Mandeville con los "vicios privados, beneficios públicos" de su "Fábula de las abejas". O en la "mano invisible" de Adam Smith. En orden al mismo, todos estos grandes doctrinarios liberales argumentarían que la mera espontaneidad es capaz de

producir progreso, siendo el Estado elemento sospechoso que ha de ser sometido a unos límites estrechos para permitir, precisamente, la espontaneidad, la tendencia a lo privado, que es la fuente de beneficio público.

A ojos de Hobbes, en cambio, en los hombres, en la medida en que no son mero instinto y poseen razón y un lenguaje articulado en que ésta se desarrolla, vienen insertos otro tipo de estímulos que los obedientes a un instinto ciego y mecánico. Pueden competir por el honor y la dignidad. Son dominados por el orgullo y la envidia; son capaces de distinguir la injuria y el daño (64). Por eso, para él, la lógica del Estado no puede dar cabida a lo privado, entendiendo como tal, no la propiedad llamada privada, sino cuanto no obedezca a la juridicidad pública. Toda fuerza externa del hombre deberá ser alienada, en fin, en una fuerza común, sola fuente legitimadora. Hobbes no es, pues, un pensador liberal en sentido estricto.

### 2.1.3. THE NATURAL LAWS

En el estado de naturaleza hay también razón, claro es, sólo que una razón sin espada. Esta razón es puesta al servicio de las pasiones en dos direcciones, convertida en "prudence" y dictando "the natural laws". La razón nos ayuda en nuestra capacidad beligerante en el estado de naturaleza, refuerza nuestra posición de poder en la guerra. Y por una parte, nos ordena buscar la paz. Ambos consejos son dados con desigual fuerza. La búsqueda de la paz es prioritaria y sólo en el caso de que no se de ésta hemos de buscar cualquier medio de defensa en la guerra. Este sería el contenido de las leyes de la naturaleza como dictados de la razón en busca de la paz, y que sólo en caso de no conseguir tal, o mientras no se consiga, nos ordenan defendernos en la guerra. A diferencia de lo que en buen kantismo cabría pensar, este mandato de la razón no tiene su origen en una disposición espontánea o intrínseca. Sirve, simplemente, en forma de "ciencia" al instinto de autoconservación. Las leyes de la naturaleza se convierten así en teoremas derivados del axioma fundamental: la conservación de la vida.

La razón nos hace comprender que hay que renunciar al "ius omnium ad omnia"; que hay que ceñirse a la "Ley", a una ley que a todos vincula. Y aún más: que hay que proceder a la construcción de una persona artificial con capacidad coactiva suficiente para imponer la ley. Estos extremos, ley y coacción externa, son los elementos necesarios suficientes para alcanzar la paz.



"These dictates of reason (...) they are but conclusions, or theorems concerning what conduceth to the conservation and defence of themselves" (65). "The laws of nature, dictating peace, for a means of the conservation of men in multitudes, and which only concern the doctrine of civil society" (66).

"A LAW OF NATURE, *Lex naturalis*, is a precept or general rule, formed out by reason, by which a man is forbidden to do that, which is destructive of his life, or taketh away the means of preserving the same: and to omit that, by which he thinketh it may be best preserved" (67).

No solamente las pasiones nos fuerzan a abandonar el estado de naturaleza, sino que también nos lo prescribe nuestra razón, a la que incumbe, de acuerdo con el enfoque general hobbesiano, la tarea, precisamente, de orientar estas pasiones. Si las pasiones desatadas de los hombres, sin ser sometidas a freno alguno, desencadenan a la postre otra más poderosa aún, el temor a la muerte y la búsqueda de una situación en la que el cálculo utilitario sea viable (68), llevan a percibir la necesidad de regular aquellas pasiones primitivas. La razón, a través de las leyes naturales, se superpone a las pasiones. En Hobbes, que también en esto es un "moderno", la razón opera, pues, como elemento universalizador, capaz de unificar las pasiones, unas pasiones que actúan como elemento particularizador, que lleva a la división. Así leemos en Leviathan: "The laws of nature, as justice, equity, modesty, mercy, and in sum, doing to others, as we would be done to, of themselves, without the terror of some power, to cause them to be observed, are contrary

to our natural passions, that carry us to partiality, pride, revenge, and the like" (69).

Dotado de pasiones y de razón, el hombre, viene así a encontrar en ésta última principios que le señalan la búsqueda de una salida a la sociedad natural: la sociedad (Estado civil). Una sociedad que sería ese escenario, en el que las leyes naturales sirven de principios para las leyes civiles. El Estado o Leviathan es, en suma, instrumento de la razón. Una razón unificante.

Ni que decir tiene que la importancia de las leyes naturales es enorme a ojos de Hobbes, por cuanto establecen las condiciones de posibilidad del Estado civil. Las pasiones desatadas en la guerra no llevan sino a la autodestrucción y a la muerte. La razón, obedeciendo a dos pasiones, el temor a la muerte y la aspiración al placer, "sugesteth convenient articles of peace, upon which men may be drawn to agreement. These articles, are they, which otherwise are called the Laws of Nature" (70).

#### 2.1.3.1. El paso de "Derecho" a "Ley"

El Estado civil se funda en la alienación de nuestra libertad o derecho natural a seguir ciegamente nuestras pasiones sin sujeción alguna en favor de un sometimiento de estas pasiones a una norma capaz de vincular a todos los hombres.

El argumento del paso de "Derecho" a "Ley" sigue el siguiente camino: el derecho (right) es entendido por Hobbes como "consisteth in liberty to do, or to forbear", es el "ius omnium ad omnia", un derecho a la posesión de todas las cosas, es el derecho propio del estado de naturaleza. Sin una sociedad civil o Estado que le obligue, el hombre no encuentra ninguna razón que pueda disuadirle a renunciar al uso de cualquier cosa, "even to one another's body". Sólo la fuerza individual o coaligada de otros hombres puede imponernos, mientras dure, alguna prohibición en el uso de las cosas; lo que no puede es obligarnos a renunciar a nuestra pretensión sobre ellas. Este derecho estará siempre presente, pero a la ley le corresponderá domarlo.

Abandonar el estado de guerra y buscar la paz constituye la primera de las leyes de la naturaleza. "Every man, ought to endeavour peace as far as he has hope of obtaining it" (71). Pero la búsqueda de la paz, primer precepto de la razón, sólo resulta posible al precio de alienar el "ius omnium ad omnia". Esta renuncia al derecho consiste en "divest himself of the liberty, of hindering another of the benefit of his own right to the same" (72). Y una vez efectuada, sea por simple renuncia o por transferencia, se está "OBLIGED, or BOUND, not to hinder those, to whom such right is granted, or abandoned, from the benefit of it". La renuncia de derecho originario puede hacerse por dos vías que importa resaltar, por la del "contrato" o la del "pacto". "The mutual transferring of right is that which men call CONTRACT" (73). "Again, one of the contractors, may deliver the thing contracted for on his part, and leave the other to per-

form his part at some determinate time after, and in the meantime be trusted; and then the contract on his part, is called PACT, or COVENANT" (74).

La alienación respecto del derecho no es como ya insinuamos ilimitada. Está sujeta a ciertas condiciones: ser útil para lo que en orden a ello se funda. Como toda nuestra conducta tiene un fundamento egoísta, en buena lógica hobbesiana, la renuncia se hará siempre a cambio de algo. Y una renuncia hecha para promover y alcanzar la paz nunca podrá imponernos la cesión del derecho a la vida (75). Condición de validez de un pacto será, pues, no atentar contra la vida de uno. Cuanto traspase este límite cancelará el contrato. Lo que igualmente significa que el pacto que constituye el Estado condiciona este resultado: garantizar la paz como medio de asegurar la vida frente a la agresión de los otros hombres. Pero detengámonos brevemente en las tres primeras leyes de la naturaleza contempladas por Hobbes.

1) "Every man, ought to endeavour peace, as far as he has hope of obtaining it; and when he cannot obtain it, that he may seek, and use, all helps and advantages of war". Dos enseñanzas fundamentales contiene esta primera ley: "to seek peace, and follow it" y "by all means we can, to defend ourselves" (76). Dicho de otro modo; la búsqueda de la paz como precepto derivado de una razón absolutamente egoísta.

2) Esta razón egoísta exige, para hacer posible su precepto fundamental, una segunda ley: "that a man be willing, when others are so too, as far forth, as for peace, and defence of

himself he shall think it necessary, to lay down this right to all things; and be contented with some much liberty against other men, as he would allow other men against himself" (77). Esta ley nos propone, pues, un pacto o contrato fundamental, como medio para garantizar la paz. Este pacto ha de reconocer la igualdad de las partes contratantes. Si el estado de naturaleza reconoce igualdad entre los hombres, este pacto habrá de instituir la paz transformando esa igualdad por la que los hombres son idénticamente peligrosos los unos para los otros, en una igualdad para alcanzar los fines que les sean propios, sin poner para ello en peligro la vida. El pacto estipula, obviamente, un límite a nuestras acciones. Límite que se confunde con la obligación a hacer contra los otros sólo aquello que estaríamos dispuestos a que ellos hicieran sobre nosotros. Con ello Hobbes lo que viene en realidad a argüir es que el ser humano sólo renuncia de buen grado a su poder natural si éste no disminuye por la vía del pacto. Si la naturaleza equipara a los hombres, el único contrato no molesto para la razón será, señala un Hobbes que cree moverse más al nivel de la descripción que al normativo, aquel que mantenga una situación de igualdad. De lo contrario, los desfavorecidos tendrían razones para retornar al estado de naturaleza (o de guerra). Esta lectura de la segunda ley de la naturaleza nos permite, pues, concluir que sólo un pacto que garantice la igualdad de poder entre los hombres estará en condiciones de asegurar la paz, y en consecuencia de servir para fundar el Estado civil.

Cabría argumentar, por supuesto, que un pacto impositivo de

desigualdades entre los hombres podría, sin embargo, imponer a la vez la paz posibilitadora de la conservación de la vida, y alejarnos de una "bellum omnes omnium". De acuerdo con la argumentación última de Hobbes, de ser posible, sólo lo sería, sin embargo, por interposición de un tercer elemento entre los hombres. Sólo en el seno de Leviathan podríamos pensar en este tipo de pacificación. Un Estado civil construido al servicio de un grupo de hombres para asegurar sus desigualdades y privilegios frente a otros. Pero este sería un problema surgido en otro ámbito, puramente político-empírico. En el marco de las "leyes naturales"-y aquí Hobbes empapa de cierta normatividad su pupila estrictamente "descriptiva"-, el pacto social sólo puede pensarse bajo la forma de igualdad entre sus miembros. El pacto más ventajoso es el que contemple la igualdad de poder en los hombres, pues esta es la fórmula que dicta la razón para el pacto de renuncia a la guerra. Dicho de otro modo: que la razón no asegura que cualquier otro pacto sea capaz de mantener una paz duradera.

3) He aquí la tercera ley de la naturaleza: "men perform their covenants made: without which, covenants are in vain, and but empty words; and the right of all men to all things remaining, we are still in the condition of war" (78). Esta ley arguye la necesidad de que el pacto se cumpla, remitiéndonos pues a un tiempo futuro, con esta noción de cumplimiento del pacto que va más allá del acto de pactar. De esta tercera ley surge la necesidad del Estado civil o "commonwealth" como entidad con capacidad para imponer y garantizar el cumplimiento de los pactos.

2.1.3.2. El concepto de justicia - Elemento intelectual para dirigir el Estado civil

La tercera ley de la naturaleza abre la necesidad del Estado civil, y del concepto de justicia, en cuanto derivado de esta ley y como concepto discernidor en lo que a la actuación del Estado. Los términos de "justicia" e "injusticia" ("JUSTICE" and "INJUSTICE"), sirven para designar cumplimientos o incumplimientos de pactos. "When a covenant is made, then to break it is unjust; and the definition of INJUSTICE, is no other than the not performance of covenant. And whatsoever is not unjust, is just" (79).

También podría decirse que "injusticia" es ir contra la tercera ley de la naturaleza. Ahora bien, los conceptos de justicia e injusticia, y la obligación misma de cumplir los pactos, no pueden desligarse de la segunda ley de la naturaleza, en orden a la que se da un pacto primogenio y regidor de cualquier otro, un pacto, en fin, por el que se nos exige el cumplimiento de lo pactado y que es el único que formula la vía por la que el estado de naturaleza (o de guerra) se abandona. Cumplir este pacto es ser justo, incumplirlo es ser injusto.

Pero el concepto de justicia va inseparablemente unido, por lo demás, al del Estado civil o "commonwealth". No estamos, en efecto, obligados a cumplir nuestros pactos allí donde no haya seguridad de que en el incumplimiento del mismo la otra parte no vaya a obtener mayor beneficio. Sólo de haber una fuerza capaz de garantizar que el incumplimiento del pacto conlleva

mayores daños que su cumplimiento nos es dado exigir el cumplimiento del pacto, cobrando así, además, sentido hablar de "justo" e "injusto". De lo contrario, el incumplimiento sería un acto legítimo de autodefensa o prevención propio de un estado de guerra, porque si sólo una de las partes cumple, quedaría en condiciones de desventaja frente a la otra, y el concepto del pacto se revelaría como un simple argumento engañoso para debilitar a quienes a él se allegaran. La organización de un derecho penal cobra aquí, pues, todo su sentido, dado que el Estado civil pasa a ser el distribuidor de castigos capaces de conducir nuestra tendencia hedonista y utilitaria hacia el cumplimiento del pacto originario y de las leyes civiles de él derivadas.

El Estado civil, por tanto, debe venir dotado de capacidad persuasiva frente a cualquier individuo y, en fin, con capacidad de ejercer violencia sobre los ciudadanos de acuerdo con el principio de justicia, que sólo en su seno cobra sentido cabal:

"But because covenants of mutual trust, where there is a fear of not performance on either part, as hath been said in the former chapter, are invalid; though the original of justice be the making of covenants; yet injustice actually there can be none, 'till the cause of such fear be taken away; which while men are in the natural condition of war, cannot be done. Therefore before the names of just, and unjust can have place,



there must be some coercive power, to compel men equally to the performance of their covenants, by the terror of some punishment, greater than the benefit they expect by the breach of their covenant; and to make good that propriety, which by mutual contract men acquire, in recompense of the universal right they abandon: and such power there is none before the erection of a commonwealth. And this is also to be gathered out of the ordinary definition of justice in the Schools: for they say, that "justice is the constant will of giving to every man his own". And therefore where there is no "own", that is no propriety, there is no injustice; and where there is no coercive power erected, that is, where there is no commonwealth, there is no propriety; all men having right to all things: therefore where there is no commonwealth, there nothing is unjust. So that the nature of justice, consisteth in keeping of valid covenants: but the validity of covenants begins not but with the constitution of a civil power, sufficient to compel men to keep them: and then it is also that propriety begins" (80)

Acaso no esté de más subrayar que la última frase del párrafo anterior ilumina acerca de las tesis hobbesianas sobre el derecho a la propiedad "privada", una propiedad que necesita, a su

vez, de un derecho político. Así pues, para Hobbes sólo tiene sentido hablar de "propiedad" dentro del Estado civil. En esto Kant vendrá a coincidir sustancialmente con él.

#### 2.1.3.3. El Estado civil como garante de la propiedad

El Estado civil es la entidad coactiva en cuyo solo marco tiene sentido hablar de justo e injusto, por ser sólo él el capacitado para imponer la paz haciendo respetar un pacto originario. Sólo en su seno resulta, asimismo, realmente pensable la noción de propiedad. Porque la propiedad se basa en la renuncia al derecho originario a todas las cosas (*ius omnium ad omnia*), y en el reconocimiento, por parte de todos, de que algo me pertenece. El derecho imperante en el estado de naturaleza o de guerra ha de ser, pues, sustituido por un derecho surgido de un pacto por el que cada cosa es adscrita a un propietario. Todo, incluido nuestro propio cuerpo, deja de ser objeto de guerra y se convierte en algo cuya posesión viene garantizada por el Estado. El guerrero transformado en ciudadano se convierte, al fin, en propietario. Esta es otra vertiente del Estado civil en cuanto Estado de propietarios. Las cosas son objetos de deseo y son, en este sentido, desencadenantes del estado de guerra. La imposición de la paz ha de conllevar la fijación de lo mío y de lo tuyo de un modo exacto e irrevocable, de acuerdo

con la segunda ley de la naturaleza.

#### 2.1.3.4. Justicia distributiva y equidad

El papel del Estado queda aún más precisado en la distinción que introduce en los Elements of Law entre justicia conmutativa y justicia distributiva, así como en la undécima ley de la naturaleza.

Las precisiones que Hobbes impone con esta distinción configura la justicia conmutativa como justicia de los contratantes, definiéndose la justicia distributiva como árbitro encargado de hacer posible la primera. El Estado se vería de este modo reducido -y al estipularlo así Hobbes no queda tan lejos del pensamiento liberal clásico-, al papel de gestor garante de lo que las partes han convenido.

"And distributive justice, the justice of an arbitrator; that is to say, the act of defining what is just. Wherein, being trusted by them that make him arbitrator, if he perform his trust, he is said to distribute to every man his own: and this is indeed just distribution, and may be called, though improperly, distributive justice; but more properly equity; which also is a law of

nature, as shall be shown in due place" (81)

En esta concepción de la justicia, tan representativa de la alianza de intereses en un momento histórico dado, entre las monarquías absolutas europeas y la burguesía mercantil e industrial ascendente, Macpherson descifra, con evidente razón, un rechazo de la sociedad tradicional con sus particularismos y privilegios (82). La línea básica de la evolución burguesa iba imponiendo, desde el renacimiento, sistemas jurídicos nacionales unitarios capaces de ocupar el lugar de los privilegios estatales y locales. El importante lugar que en la racionalización filosófico-política y filosófico-jurídica de este hecho corresponde a Hobbes, está fuera de discusión. Ni que decir tiene que este momento histórico tendría también un reflejo en la ética, como exigencia tan característica de la línea de pensamiento que va de Kant a Fichte de leyes unitarias ("universales" de la acción humana).

#### 2.1.3.5. "Lex naturalis" o una versión utilitarista del imperativo categórico

Las leyes de la naturaleza "dictating peace, for a means of the conservation of men in multitudes" (83), pueden resumirse bajo una fórmula que las contiene: "Do not that to another,

which thou wouldest not have done to thyself" (84). Sólo que esta fórmula lo que viene a argüir, según Hobbes, es que la razón, al dictarnos normas de cuyo cumplimiento resulte la paz, nunca viola el requisito de mantener igual poder entre los hombres. Como ya señalamos, la segunda ley de la naturaleza exige que el pacto fundaméntador de la paz reconozca igualdad entre los hombres, (la ulterior evolución fáctica de la sociedad burguesa llevará a Hegel, a su vez, a precisar este planteamiento con su célebre distinción entre Estado y sociedad civil). ¿Cómo ignorar la semejanza existente entre esta fórmula y el imperativo categórico kantiano? Sólo que se trata de una apariencia meramente formal por cuanto entre ambas fórmulas media un abismo filosófico. Afirmar dicha similitud conllevaría una simple y pura reducción de la ley de la moralidad kantiana como guía hedonista y utilitaria. Kant acentúa el carácter libre de la elección de la máxima de nuestra conducta. A Hobbes sólo le importan los efectos externos, en cuanto preceptos capaces de asegurar la paz. Mayor semejanza cabría, en cualquier caso, encontrar con el principio general del derecho kantiano. Pero de ello nos ocuparemos más adelante. De momento acaso importe más subrayar un rasgo que une profundamente a ambos pensadores: su estipulación de la igualdad entre los hombres como requisito para la fundaméntación de una sociedad en paz.

La novena ley hobbesiana apunta precisamente, a explicitar este rasgo. El argumento se enfrenta con Aristóteles en cuanto ejemplo máximo del pensamiento aceptador y acentuador de diferencias esenciales en la naturaleza humana, diferencias capa-

ces de hacer a los hombres merecedores de usos distintos del poder. Pero alcanza también a toda la concepción jerárquico-feudal presente aún en el siglo XVII, como remota herencia del pasado esclavista y sitúa la igualdad entre los hombres muy a tono con los nuevos tiempos, requisito para la fundación del Estado Moderno.

"I know that Aristotle in the first book of his "Politics", for a foundation of his doctrine, maketh men by nature, some more worthy to command, meaning the wiser sort, such as he thought himself to be for his philosophy; others to serve, meaning those that had strong bodies, but were not philosophers as he; as if master and servant were not introduced by consent of men, but by difference of wit: which is not only against reason; but also against experience. For there are very few so foolish, that had not rather govern themselves, than be governed by others: nor when the wise in their own conceit, contend by force, with them who distrust their own wisdom, do they always, or often, or almost at any time, get the victory. If nature therefore have made men equal, that equality is to be acknowledged: or if nature have made men unequal; yet because men that think themselves equal, will not enter into conditions of peace, but upon equal terms, such equality must be admi-

tted. And therefore for the ninth law of nature, I put this, that every man acknowledge another for his equal by nature" (85)

#### 2.1.3.6. "Lex naturalis": materia de una ciencia moral

Las leyes de la naturaleza son producto de la razón, preceptos señalizadores del camino hacia la paz. Como tales muestran el terreno sobre el que debe edificarse un Estado civil llamado a abolir el estado de guerra. Constituyen la guía segura, "theorems concerning what conduceth to the conservation and defence of themselves" (86), y en este sentido su estudio corresponde a la ciencia moral, una "ciencia" que para Kant no dejaría de ser mera "geometría de las pasiones": "the science of them, is the true and only moral philosophy. For moral philosophy is nothing else but the science of what is good, and evil, in the conservation, and society of mankind" (87), "and consequently all men agree on this, that peace is good and therefore also the way, or means of peace, which, as I have shewed before, are justice, gratitude, modesty, equity, mercy, and the rest of the laws of nature, are good; that is to say; moral virtues; and their contrary vices, evil. Now the science of virtue and vice, is moral philosophy; and therefore the true moral philosophy" (88).

La distinción de Hobbes entre fuero interno y externo a pro-

pósito de las leyes de la naturaleza puede asumirse, de todos modos, como antecedente de la posterior distinción kantiana entre moral y derecho. "The laws of nature oblige "in foro interno"; that is to say, they bind to a desire they should take place; but "in foro externo", that is to the putting them in act, not always" (89). Idénticos motivos nos obligan en "foro interno" y en "foro externo". Si las leyes de la naturaleza nos obligan sólo en "foro interno", es porque las ventajas que nos ofrecen, siendo las máximas deseables, sólo pueden darse allí donde haya seguridad, allí donde los mandatos de las leyes vengan revestidos de coacción y, en consecuencia, obligen externamente. Las leyes naturales por sí mismas están revestidas de ese límite: sólo un Estado civil que las asuma puede darles valor para el comportamiento de los hombres. De lo contrario, fuera del Estado civil, las leyes de la naturaleza permanecen como un mero deseo, aunque no lo suficientemente poderosos como para imponerse a otro más acuciante: la defensa y acumulación de poder en el seno de un estado de guerra.



#### 2.1.4. EL HOMBRE COMO SER SOSPECHOSO: ELEMENTO FUNDACIONAL DEL ESTADO CIVIL

Del examen del estado de naturaleza y de las leyes naturales se desprende, como hemos visto, la necesidad de la fundación de un Estado civil. Si el temor a la muerte orienta a la razón para proponernos como necesario el gran Leviathan, la razón última de su necesidad se cifra, en cambio, en esa sospecha a que todo ser humano es acreedor. No otro es el hilo conductor de todo el razonamiento hobbesiano. Para todo hombre su semejante es en el estado de naturaleza, en el que no obedece sino a sus pasiones, el principal enemigo y el acicate de una pasión fundamental: el poder. La mera razón se ve también impotente frente al hombre. E incluso ese pacto originario en el que desemboca la argumentación de Hobbes, pacto al que se accede con el solo auxilio de la razón y de la fuerza individual se vuelve inútil por igual causa: la sospecha. Ahí está, en efecto, la capacidad del hombre de utilizar la razón como arma de guerra. Quien respete el pacto sin seguridad se arriesga, por tanto, a estar en desventaja frente al otro; alienará su poder, en tanto que la otra parte lo conservará, "as oft as reason is against a man, so oft will a man be against reason" (90). Sólo la creación de una fuerza física que actúe según "las leyes de la naturaleza", podrá, en consecuencia, asegurar la paz y hacer inútiles, que no inexistentes, las sospechas.

Si la razón está al servicio de nuestras pasiones y si la ley del Estado, derivada de las leyes de la naturaleza, resulta

de un cálculo utilitario, la ilustración, el progreso de la razón entre los hombres, deberá tender a convencer a los hombres de la necesidad de asumir el Estado, de la conveniencia de "interiorizarlo". Con ello resultará cada vez menos necesario -por mucho que siempre deba existir- en cuanto lo que sustancialmente es: un instrumento coactivo. Kant coincidirá en último extremo con este resultado. Pero desde otra sospecha -la del "mal radical"-, y otro planteamiento mucho más ético en sentido puro.

Asumir el Estado es la acción más ventajosa para todos los hombres. Si el hombre es transparente a las pasiones podemos vaticinar el fin del Estado como instrumento opuesto a nuestras pasiones.

#### 2.1.4.1. Leviathan o la república - Un hombre creado artificialmente - Concepción organicista y sus correcciones

En su caracterización de la génesis del Estado, Hobbes recurre a la vivaz metáfora de un "hombre artificial", cuya anatomía diseña. Y al hacerlo ofrece -él, el gran mecanicista- un discurso de fuertes connotaciones organicistas:

"For by art is created that great LEVIATHAN

called a COMMONWEALTH, or STATE, in Latin CIVITAS, which is but an artificial man; though of greater stature and strength than the natural, for whose protection and defence it was intended; and in which the sovereignty is an artificial soul, as giving life and motion to the whole body; the magistrates, and other officers of judicature and execution, artificial joints; reward and punishment, by which fastened to the seat of the sovereignty every joint and member is moved to perform his duty, are the nerves, that do the same in the body natural; the wealth and riches of all the particular members, are the strength; salus populi, the people's safety, its business; counsellors, by whom all things needful for it to know are suggested unto it, are the memory; equity, and laws, an artificial reason and will; concord, health; sedition, sickness; and civil war, death. Lastly, the pacts and covenants by which the parts of this body politic were at first made, set together, and united, resemble that "fiat", or the "let us make man", pronounced by God in the creation" (91)

Dos símiles salen a nuestro encuentro: el del organismo, un organismo vivo aunque creado artificialmente, y el del edificio, un edificio ideado por un arquitecto. Dibuja así su presencia una concepción organicista muy operante en Leviathan y cuyas

raíces podrían bien rastrearse en la tradición medieval, como bien a subrayado Tönnies (92). La fuerte presencia del mecanicismo galileano no es capaz de borrar una concepción del Estado como organismo, como un todo vivo en el que cada parte cumple una función concreta. El Estado es asumido, en fin, como un ser dotado de vida propia, vida cuya salud (*salus populi*) importa centralmente mantener. Todo en él son medios y fines, ninguna parte puede sobrevivir sin las otras. Como podría asimismo comentarse a propósito de Espinoza -ese otro gran mecanicista, no ajeno a la tentación organicista-, Tönnies comenta que Hobbes fue deudor del desarrollo de la biología de su tiempo en estas formulaciones suyas (93).

La imagen del Estado, como ser vivo, le sirve para explicar las sociedades como cuerpos defectuosos, prestos a enfermedades y a la muerte. La historia no será así -en tesis spengleriana avant la lettre- sino un escenario de cuerpos sociales enfermos que se suceden unos a otros. Hobbes cifra la razón de ello en el hecho de que los Estados -aunque explicados como organismos- son contruidos artificialmente. De tal construcción defectuosa se debe su degeneración. Sólo el ajuste de su construcción a la razón permitirá algún día la emergencia de un Estado eterno, de un auténtico "LEVIATHAN" pendent de ese Estado mundial regido por una constitución cosmopolita, obra de la razón práctico-jurídica, del que en sueño paralelo hablará Kant.

2.1.4.2. El pacto como instrumento para la construcción de Estado

"The pacts and covenants, by which the parts of this body politic were at first made, set together, and united, resemble that fiat, or the let us make man" (94). Este pacto se presenta en su forma más perfecta en la segunda ley de la naturaleza, y es el elemento conceptual sobre el que se edifica el Estado civil. Con ello Hobbes se adhiere, desde luego, a uno de los principios básicos de todo el pensamiento político moderno que ve en el pacto social la justificación intelectual última de todo cuerpo social. El pacto es, en primer lugar, un acto de alienación de todo derecho individual pre-estatal. Sólo así puede surgir una república, renunciando a todo derecho y a toda fuerza que no sea la que nos dé la institución del Estado civil. Queda así creada una fuerza coercitiva común y soberana proporcionando "all their power and strenght upon one man, or upon one assembly of men, that may reduce all their wills, by plurality of voices, unto one will" (95).

Para el acto propio de la generación de la república (a Commonwealth o "civitas"), "of that great LEVIATHAN", Hobbes recurre a la siguiente fórmula: "I authorise and give up my right of governing myself, to this man, or to this assembly of men, on this condition, that thou give up thy right to him, and authorise all his actions in like manner" (96). Condición de este convenio y contrapartida que se obtiene es, por supuesto, que el poder en el que alienamos todo nuestro poder propio y priva-

do, afecta y afectará a todos los hombres por igual y de un modo absoluto. Esta fórmula de la igualdad en la alienación marca, como ya vimos en su momento, la institución del Estado a través de la razón. La seguridad que ofrece el Estado no depende solo de la fuerza física de éste, sino también de la alienación total de la fuerza de los ciudadanos. Una vez instituido nos equipara a todos en la impotencia y en la incapacidad para atentar contra él. Sólo nos queda ya un camino: someternos a su protección.

## 2.2. EL PENSAMIENTO JURIDICO DE KANT

### 2.2.1. ETICA Y DERECHO

Entre el pensamiento jurídico-político y la filosofía de la historia de Kant existe una relación obvia cuya naturaleza debe ser precisada. Paso previo de esta operación analítica es la reconstrucción del significado y alcance de la filosofía del derecho en el conjunto del pensamiento kantiano.

No hará falta insistir, por lo obvio, en que los manuales filosófico-jurídicos consideren a Kant como uno de sus clásicos, y aún más, como uno de los pilares fundadores de la construcción del derecho como ciencia autónoma. A Kant le correspondió, efectivamente, fijar criterios sumamente claros de diferenciación del derecho respecto de la ética. En lo que a veces no se insiste con igual fuerza, de todos modos, es en la mutua dependencia, igualmente establecida por Kant, entre el derecho y la moral. Dándose, además, el caso de ser en la perspectiva de su filosofía de la historia donde se amplía el horizonte de relaciones de estas materias. Por una parte, la ética se muestra necesitada del derecho para su realización, y por otra, el derecho aparece justificado sólo como un instrumento moral.

#### 2.2.1.1. El arbitrio (Willkür), sede de la moral y el derecho

A diferencia de Hobbes, el libre albedrío, aún en su nueva formulación filosófica como Willkür que puede, en un sentido tan preciso como sofisticado, ser libre, sí es reconocido por Kant:

"Das Begehrungsvermögen nach Begriffen, sofern der Bestimmungsgrund desselben zur Handlung in ihm selbst, nicht in dem Objekte angetroffen wird, heisst ein Vermögen, nach Belieben zu tun oder zu lassen. Sofern es mit dem Bewusstsein des Vermögens seiner Handlung zur Hervorbringung des Objekts verbunden ist, heisst es Willkür" (97)

Esta capacidad "zu tun oder zu lassen" es la capacidad última de elegir una u otra cosa; es la capacidad de adoptar una u otra máxima; es la capacidad o facultad de decidirse a favor de unos u otros móviles. El arbitrio (Willkür) será, pues, el hogar de la libertad.

En la Grundlegung y en la segunda Crítica el imperativo categórico se ha revelado, no como realidad, sino como campo posible de realización de la libertad humana. La posibilidad de un actuar efectivamente libre, o bien condicionado, se identificará, pues, en su postulación, con la aceptación o no del imperativo categórico como máxima.

De acuerdo con él, nuestra razón puede encontrar como único



camino para ser libre la aceptación de su legislación propia y, sin embargo, podemos no aceptarlo y preferir la legislación natural; podemos, en fin, anteponer el apetito sensible al racional. Y esa decisión le corresponde a nuestro arbitrio. Con ello Kant distingue entre "Wille" y "Willkür":

"Der Wille ist also das Begehrungsvermögen, nicht sowohl (wie die Willkür) in Beziehung auf die Handlung, als vielmehr auf den Bestimmungsgrund der Willkür zur Handlung, betrachtet, und hat selber vor sich eigentlich keinen Bestimmungsgrund, sondern ist, sofern sie die Willkür bestimmen kann, die praktische Vernunft selbst" (98)

La voluntad (Wille) es, pues, la capacidad de la razón para ser práctica, para ser causa de un objeto, y en cuanto libertad que es, no puede ser otra cosa que la ley moral misma, único medio de ser libre con que cuenta el hombre. Con esta distinción Kant pretende llamar la atención sobre la diferencia existente entre la capacidad de legislar propia de la razón y la aceptación o no de esta legislación. Esta distinción queda expresada en la diferencia entre máximas y leyes. La máxima es "die Regel des Handelnden, die er sich selbst aus subjektiven Gründen zum Prinzip macht". Al arbitrio le corresponde operar con máximas, con principios cuyo fundamento es subjetivo, y no con leyes. Las leyes las enuncia y las dicta la voluntad (Wille), esto es, como la razón práctica. Precisamente por eso, es

decir, por no apuntar a la acción, no puede esta "voluntad" ser llamada libre ni no-libre. Al arbitrio, en cambio, del que emanan las máximas para las acciones concretas, sí resulta predicable la libertad:

"Von dem Willen gehen die Gesetze aus; von der Willkür die Maximen. Die letztere ist im Menschen eine freie Willkür; der Wille, der auf nichts anderes, als bloss auf Gesetz geht, kann weder frei noch unfrei genannt werden, weil er nicht auf Handlungen, sondern unmittelbar auf die Gesetzgebung für die Maxime der Handlungen (also die praktische Vernunft selbst) geht, daher auch schlechterdings notwendig und selbst keiner Nötigung fähig ist. Nur die Willkür also kann frei genannt werden" (99)

Sólo en la formulación y elección de la máxima puede estar, pues, la libertad. Y sólo en la elección de una máxima que tenga la forma de imperativo categórico o ley moral. El término Wille, o voluntad, designa, por tanto, la capacidad de suministrar una ley en orden a la que el arbitrio puede determinarse. Se entiende así que la voluntad no venga precedida por otra facultad; su ley es incondicionada, es espontaneidad de la propia razón práctica. En el arbitrio tiene, pues, su hogar la realización moral: la elección o no de la ley moral.

En la medida en que por mucho que pueda ser afectado por mó-

viles sensibles no es determinado por éstos, sino por una voluntad pura, por la causalidad de la razón práctica, el arbitrio humano puede ser llamado libre. Se trata de un concepto susceptible de una aproximación negativa: "Die Freiheit der Willkür ist jene Unabhängigkeit ihrer Bestimmung durch sinnliche Antriebe" (100). Pero también positiva: "Das Vermögen der reinen Vernunft, für sich selbst praktisch zu sein. Dieses ist aber nicht anders möglich, als durch die Unterwerfung der Maxime einer jeden Handlung unter die Bedingung der Tauglichkeit der ersten zum allgemein" (101).

#### 2.2.1.2. Legalidad y moralidad

La relación del arbitrio con la voluntad puede ser triple. En primer lugar, su máxima puede ser el deber mismo: la ley moral. El móvil de la conducta es el estricto cumplimiento de la ley que dicta la voluntad de la razón (Wille). Este es el ámbito más profundo de la ética, un ámbito que no es exigido en el derecho. En segundo lugar, la máxima del arbitrio puede tener motivos distintos al cumplimiento de la ley moral por ella misma, aunque la conducta externa se ajuste a la ley dictada por la razón. Esta conducta se ajusta a la legalidad, pero no a la moralidad. Siendo jurídicamente correcta, es moralmente perversa, (argumento que ya nos es conocido). La conducta externa

puede, por último, no concordar con los dictados de la ley moral; en tal caso se contrayienen a la vez la moralidad y la legalidad.

Tanto en el derecho como en la ética nuestra conducta ha de venir, en cualquier caso, regulada por una ley universal dictada por la razón práctica. Tesis ésta harto ejemplificadora de nuestra anterior observación acerca de esa consideración de la ética -y del derecho- como exigencia de leyes unitarias de la acción humana que identificábamos con la línea de pensamiento que va de Kant a Fichte (o que en ellos se consuma).

El derecho es considerado por Kant como una concordancia de la conducta a la ley sin considerar intenciones, motivos, etc., en tanto que la ética hace del cumplimiento de la ley el motivo de la acción.

Hallazgo importante, sin duda, por cuanto que vino a procurar un criterio claro para la demarcación de la esfera del derecho respecto del de la ética. Uno y otro son, pues, sistemas legisladores y reguladores de la conducta. La ética regula los móviles y el momento de la decisión, el derecho, la concordancia de la acción con la ley. La ética es incontrastable empíricamente por otros sujetos; el derecho es, en cambio, susceptible de pruebas externas.

Esta distinción arranca, como bien podrá suponerse, del doble carácter del hombre como fenómeno y noumeno. El derecho presupone lo nouménico del hombre, esto es, su libertad, pero dirige su alcance a la esfera fenoménica. La ética, por el contrario, se centra en lo nouménico del hombre, en el desarrollo

mismo de su libertad. Esta primera distinción es formulada por Kant con la ayuda del par conceptual Legalität y Moralität. Así leemos en él:

"Man nennt die blosse Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung einer Handlung mit dem Gesetze, ohne Rücksicht auf die Triebfeder derselben die Legalität (Gesetzmässigkeit); diejenige aber, in welcher die Idee der Pflicht aus dem Gesetze zugleich die Triebfeder der Handlung ist, die Moralität (Sittlichkeit) derselben" (102)

Texto que nos remite a otro anterior de la segunda Crítica:

"Das Wesentliche alles sittlichen Werts der Handlungen kommt darauf an, dass das moralische Gesetz unmittelbar den Willen bestimme. Geschieht die Willensbestimmung zwar gemäss dem moralischen Gesetze, aber nur vermitteltst eines Gefühls, welcher Art es auch sei, das vorausgesetzt werden muss, damit jenes ein hinreichender Bestimmungsgrund des Willens werde, mithin nicht um des Gesetzes Willens: so wird die Handlung zwar Legalität, aber nicht Moralität enthalten" (103)

### 2.2.1.3. El principio supremo del Derecho

Acabamos de ver que si bien la ética y el derecho tienen, en esta formulación kantiana, alcances distintos, descansan, sin embargo, en un mismo principio: ambos pretenden ser legislación de la libertad. Sabemos ya que el principio de la moralidad es el imperativo categórico, una de cuyas formulaciones reza, precisamente, como: "Handle nach einer Maxime, die zugleich als allgemeines Gesetz gelten kann" (104).

El principio del derecho no puede exigir que de la máxima de nuestra conducta hagamos ley universal. Y no puede exigirlo, no porque no lo considere deseable, sino sólo porque su alcance queda limitado a la exterioridad de la acción, al mundo fenoménico. De ahí que el principio subjetivo de nuestro arbitrio se le escape. Sólo puede exigir que el uso que hagamos del arbitrio pueda conciliarse con la libertad de todos. De ahí ese principio general del derecho: "Eine jede Handlung ist recht, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann, etc." (105).

El derecho pretende legislar la libertad de las acciones externas, pero como hemos visto en la sección anterior, la libertad sólo cabe en el arbitrio, en la capacidad de darnos máximas o principios subjetivos rectores de nuestra acción. De ahí que lo que haya que ordenar sea el arbitrio: legislar de un modo tal que las máximas de un arbitrio no impidan la libertad de otro. Esta libertad ha de consistir, como en toda la filosofía

práctica, en el sometimiento de nuestra conducta, de la manifiesta externa de nuestras máximas, a una ley universal dictada por la propia razón. El derecho sólo exige la adecuación o conformidad de nuestra conducta a una ley, independientemente de la adhesión de nuestro arbitrio a las máximas, precisamente porque trata de garantizar que el ejercicio o la realización de la libertad sea posible. Es decir, que no haya un impedimento externo:

"nicht verlangt werden kann, dass dieses Prinzip aller Maximen selbst wiederum meine Maxime sei, d.i. dass ich es mir zur Maxime meiner Handlung mache; denn ein jeder kann frei sein, obgleich seine Freiheit mir gänzlich indifferent wäre, oder ich im Herzen derselben gerne Abbruch tun möchte, wenn ich nur durch meine äussere Handlung ihr nicht Eintrag tue" (106).

Con ello se reconoce paralelamente que el derecho es compatible con la inmoralidad, por mucho que en absoluto la condicione. Pero la ética exige, desde luego, y a su vez, el respeto por el derecho: "Das Rechthandeln mir zu Maxime zu machen, ist eine Forderung, die die Ethik an mich tut" (107). Lo que nos pone sobre la pista de un punto de asimetría entre el derecho y la moral. El derecho viene contenido en la moral, pero no al revés. Ambos se dirigen a un mismo objeto: las acciones humanas. Pero la moral exige a éstas más que el derecho; exige que sean producidas libremente, en el sentido de esa libertad del arbitrio

a que nos hemos referido, en tanto que el derecho no incorpora esta exigencia, por mucho que tampoco opte por contravenirla. Para el derecho basta con que las acciones transcurran al menos como si fueran hechas libremente, aunque no lo sean, lo que en cierto modo equivale a afirmar también desde la ambigüedad última del planteamiento kantiano, que el derecho presupone dicha libertad.

En efecto:

"Also ist das allgemeine Rechtsgesetz: handle äusserlich so, dass der freie Gebrauch deiner Willkür mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne, zwar ein Gesetz, welches mir eine Verbindlichkeit auferlegt, aber ganz und gar nicht erwartet, noch weniger fordert, dass ich, ganz um dieser Verbindlichkeit willen, meine Freiheit auf jene Bedingungen selbst einschränken solle, sondern die Vernunft sagt nur, dass sie in ihrer Idee darauf eingeschränkt sei und von andern auch tätlich eingeschränkt werden dürfe" (108)



#### 2.2.1.4. La coacción en el Derecho

En el pasaje titulado "Das Recht ist mit der Befugnis zu zwingen verbunden" precisa Kant de modo decisivo su concepto de derecho. Derecho que no es sólo la ley que ha de ser cumplida por nuestra acción, sino que coacciona, asimismo, para que ese cumplimiento ocurra de un modo real.

Si el principio general del derecho pretende que la libertad del arbitrio quede garantizada en su manifestación externa, eliminándose los impedimentos que puedan presentarse, la coacción es el instrumento del derecho mediante el que queda garantizada la posibilidad fáctica del ejercicio mismo de la libertad de arbitrio. De este modo, el derecho convierte lo que es mera violencia, mera oposición en la capacidad de hacer o de no hacer, en garantía y conducta de la libertad. La coacción y la libertad son dos caras de la misma moneda: "Recht und Befugnis zu zwingen bedeuten also einerlei" (109). Así transcurre la argumentación kantiana:

"Der Widerstand, der dem Hindernisse einer Wirkung entgegengesetzt wird, ist eine Beförderung dieser Wirkung und stimmt mit ihr zusammen. Nun ist alles, was Unrecht ist, ein Hindernis der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen; der Zwang aber ist ein Hindernis oder Widerstand, der der Freiheit geschieht. Folglich: wenn ein gewisser Gebrauch der Freiheit selbst ein Hindernis der Frei-

heit nach allgemeinen Gesetzen (d.i. unrecht) ist, so ist der Zwang, der diesem entgegengesetzt wird, als Verhinderung eines Hindernisses der Freiheit mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmend, d.i. recht: mithin ist mit dem Rechte zugleich eine Befugnis, den, der ihm Abbruch tut, zu zwingen, nach dem Satze des Widerspruchs verknüpft" (110)

Una vez reconstruido el primer criterio de demarcación que Kant estipula entre derecho y ética, según el cual el primero legisla únicamente la exterioridad, quedando la forma de las máximas de nuestro arbitrio para la ética, acaso debiéramos preguntarnos si con esta coacción que Kant allega al derecho como rasgo esencial suyo, no quedará introducido un nuevo criterio de demarcación. Porque la coacción es, efectivamente, exclusiva del derecho y no se muestra en la ética, pero necesita una reflexión más detenida dado que, por otra parte, derecho y ética son ámbitos que configuran un continuo, el de la razón práctica. La coacción es una exigencia de la razón práctica en el derecho, como la aceptación de una máxima dotada de forma de ley universal lo es para la ética:

"So, wie nämlich das Recht überhaupt nur das zum Objekte hat, was in Handlungen äusserlich ist, so ist das strikte Recht, nämlich das, dem nichts Ethisches beigemischt ist, dasjenige, welches keine

andern Bestimmungsgründe der Willkür als bloss die äussern fordert; denn alsdenn ist es rein und mit keinen Tugendvorschriften vermengt. Ein striktes (enges) Recht kann man also nur das völlig äussere nennen" (111)

En realidad, este texto presupone una tesis que tal vez resulte conveniente explicitar. El derecho viene fundamentado en principios morales y es, por tanto, un producto de la razón práctica, pero en su funcionamiento es autónomo respecto de la ética: ha de ser capaz de desarrollarse independientemente de los preceptos éticos. Dicho de otro modo, que la razón última de la existencia, así como la articulación particular del derecho, radica en la ética, derecho y ética no son, en cambio, simétricos. El ámbito en el que se mueve el derecho es el de la legalidad; un ámbito que nunca traspasa. No contempla, pues, la moralidad, que excluye de sí, aunque no constituya un obstáculo para él. Que la excluye quiere decir, desde luego, que en el derecho sólo se considera la concordancia con la ley. Por tanto, cuando hablamos de una acción conforme o no a derecho, no estamos preguntándonos por la máxima que la rige, sino sólo por su acuerdo o desacuerdo con la ley.

"Dieses (das Recht) gründet sich nun zwar auf dem Bewusstsein der Verbindlichkeit eines jeden nach dem Gesetze, aber die Willkür darnach zu bestimmen darf und kann es, wenn es rein sein soll,

sich auf dieses Bewusstsein als Triebfeder nicht berufen, sondern fusset sich deshalb auf dem Prinzip der Möglichkeit eines äusseren Zwanges, der mit der Freiheit von jedermann nach allgemeinen Gesetzen zusammen bestehen kann" (112)

En la medida en que el derecho apunta a la adecuación de nuestra conducta externa a la ley, no puede proponerse incidir en la sola determinación interior; entre sus medios han de figurar la coerción y la violencia, todos ellos externos. Pero si la moral exige el cumplimiento de una acción en obediencia exclusiva al dictado espontáneo de la razón, lejos de todo interés externo, ¿acaso el derecho, que se incorpora la coacción como móvil posible de conducta, no vendrá a convertirse, como sugeríamos antes, en una instancia ajena o incluso contraria, en orden a esa misma coacción a la que recurre, a la moral? Para responder a esta pregunta -un tanto retórica, desde luego- hay que volver previamente a la relación que denominábamos asimétrica, entre la ética y el derecho. Decíamos, en efecto, que para Kant el derecho no alcanza a la ética, aunque sí la ética al derecho. Esto quiere decir que una acción jurídicamente justa ha de coincidir en su exteriorización con una acción moral. O lo que es igual, que ninguna acción moral, por el simple hecho de serlo, será contraria al derecho. Y todas las acciones acordes con el derecho habrán de coincidir, en su exterioridad, con acciones morales. La coacción y la violencia del derecho sólo afectarán, por tanto, a quienes no sigan el principio su-

premo de la moralidad. Un hombre moralmente bueno no necesitará mover un ápice el carácter autónomo de su conducta, pues sus acciones, aquéllas que vienen legisladas por la autonomía de su voluntad, coincidirán con las impuestas por el derecho.

El derecho es coactivo para todos, pero la presencia de la coacción como móvil de conducta, sólo es tal a propósito de quienes no ajustan su arbitrio a la moralidad. Así se entiende la última frase del texto comentado: "...sondern fusset sich deshalb auf dem Prinzip der Möglichkeit eines äusseren Zwanges, der mit der Freiheit von jedermann nach allgemeinen Gesetzen zusammen bestehen kann".

El derecho ha de tener, en suma, un funcionamiento autónomo respecto de la ética, pero lo que garantiza la no contravención de la ética por el derecho es que el principio del derecho y el de la ética comparten un mismo interés: hacer posible la libertad. Veamos este texto:

"Wenn also gesagt wird: ein Gläubiger hat ein Recht, von dem Schuldner die Bezahlung seiner Schuld zu fordern, so bedeutet das nicht, er kann ihm zu Gemüte führen, dass ihn seine Vernunft selbst zu dieser Leistung verbinde, sondern ein Zwang, der jedermann nötigt, dieses zu tun, kann gar wohl mit jedermanns Freiheit, also auch mit der seinigen, nach einem allgemeinen äusseren Gesetze zusammen bestehen" (113)

La coacción es, pues, el elemento que da autonomía al derecho frente a la ética. En su mero funcionamiento, el derecho no precisa de la libertad práctica. Aunque ésta no fuera posible, la coacción es la encargada de ajustar la conducta a la ley. El derecho, tal es la paradoja, tiene como misión hacer coincidir las conductas con las leyes de la libertad, por mucho que ésta, en su pleno sentido, ni siquiera fuera posible. Que la libertad no fuera posible, quería decir que nuestro arbitrio no elegiría por máxima la razón práctica misma, sino que se sometería a los dictados de la sensibilidad. En tal caso la coacción sería la encargada de asegurar que la sensibilidad encontrara estímulos para coincidir, por mucho que el arbitrio decidiera no autoimponerse como máxima la ley moral, con sus exigencias.

#### 2.2.1.5. El Derecho como igualdad y reciprocidad en la coacción

En la introducción de la Metaphysik der Sitten Kant presenta una importante precisión al tema de la coacción con el objeto último de ajustarla al principio del derecho.

Si "Recht und Befugnis zu zwingen bedenten als einerlei", la coacción tendrá, efectivamente, que adquirir la forma del principio del derecho. La coacción tendrá que ser "unter allgemeine Gesetze gebracht, mit ihm zusammenstimmende durchgängig wechselseitige und gleiche" (114). En cualquier caso la igualdad y la

reciprocidad en el uso de la coacción será mejor garantía de su condición de instrumento de la libertad y no de obstáculo a ésta.

2.2.1.6. El Derecho como posibilitador de la moral - El arbitrio y el mal, justificadores últimos del Derecho

En las páginas anteriores insistimos en la no existencia de contradicción, a ojos de Kant, entre ética y derecho, por diferentes que sean los principios de uno y otro y asimétrica que resulte su relación. Queremos hacer referencia ahora a una peculiaridad de esta relación sobre la que viene a arrojarse una luz particular en el marco de la filosofía kantiana de la historia.

El derecho es un instrumento de la moral. En el seno de la razón práctica alcanza su justificación en cuanto posibilitador de la moral, que en ausencia de derecho difícilmente resultaría posible. No sólo eso, porque, como argüyese Kant centralmente, el imperativo categórico, la ley moral, es el campo de posibilidades de la libertad práctica, es el producto de nuestra voluntad (Wille), y frente a esta libertad -como posibilidad- se yergue el mal en cuanto igualmente posible por la naturaleza de nuestro arbitrio (Willkür). El mal y el bien son del mismo modo posibles, y la historia es testigo de la realidad empírica del

mal. Nada, por otra parte, puede asegurarnos, dada la naturaleza del hombre, que éste o el proceso histórico no recaiga en el mal por mucho que haya conocido y hecho suyo el bien. Kant no acepta, como bien puede verse, la tan intelectualista ecuación socrática entre conocimiento y virtud. Para él el hombre necesita poner un dique al mal, y esa es la función del derecho. Un derecho que debe obligarnos a actuar, al menos, como si fuéramos buenos. Un derecho al que incumbe, en fin, la tarea de poner el dogal a la bestia.

La ética de Kant obtiene así una indudable proyección comunitaria. Si su realización fuera meramente individual, en la conciencia del hombre, para nada haría falta el derecho. De cualquier modo que estuvieran organizadas las relaciones externas de los hombres, el carácter atemporal y nouménico de sus conciencias no se vería afectado. Y sin embargo, el imperativo categórico tiene presente, como elemento propio, el desarrollo de un reino de fines, que exige una articulación de los miembros en orden a una legislación universal. Pero esta instauración no resulta posible en tanto se contradiga la ley. Sólo empieza a ser posible, ya que no real, una vez instaure un todo legal a través del derecho. En un todo legal, la moralidad de los ciudadanos no queda garantizada, pero se impide los efectos del mal sobre los otros. De modo que la realización moral retorna al nivel subjetivo de la conciencia, a la determinación de la máxima del arbitrio, lejos ya de la oposición, en tal tarea, de los otros hombres.



#### 2.2.1.7. La Moral, guía del Derecho

El derecho cumple, pues, para Kant, una función teleológico-moral. No otra cosa sugeríamos al decir que la moral es guía del derecho. El derecho, siendo igual a la coacción, adquiere en la moral, un sentido que lo trasciende. Deja de ser violencia caprichosa y ciega, sin guía, o con la sola guía de la búsqueda de la felicidad, para tener una orientación precisa y determinada.

#### 2.2.2. EL DERECHO PRIVADO - LA REGULACION DE LA PROPIEDAD

##### 2.2.2.1. La propiedad como expresión y límite de la libertad

Si la entera obra práctica de Kant gira en torno a la libertad, no menos habrá de hacerlo su tratamiento del derecho privado, un derecho cuyo objeto es la determinación y regulación de la propiedad. En esta parte de la filosofía kantiana del derecho, la libertad práctica es identificada con la propiedad. No podía ser de otro modo, dada la íntima ecuación existente entre Kant y su época, la era burguesa. Dificilmente podía escapar el tema de la propiedad a un pensador dieciochesco cuya mayor preocupación filosófica se centraba en la acción humana.

La tradición jurídica general, desde el viejo Derecho romano a Locke, sería hogar y testigo en este último estadio suyo, de un viraje brusco al hilo del intento de adaptar el concepto de propiedad a una ética y a un derecho de fundamentación idealista. En el caso particular de Kant lo urgente vendrá a ser la búsqueda de una coherencia posible entre el uso de las cosas externas, empíricas, y el concepto de reino de fines. Toda comprensión posible, por provisional que sea, del alcance y la vocación real del idealismo kantiano, requiere no perder de vista este problema.

La división del derecho en público y privado no impide que en el fondo el tema central del primero sea también la propiedad. El Estado es el instrumento coercitivo llamado a garantizar la libertad. Y si la propiedad es una de las expresiones de la libertad del arbitrio, se comprende que el Estado sea una condición de posibilidad de la propiedad individual. La célebre distinción kantiana entre ciudadano activo y pasivo, según sea o no propietario, que hoy puede resultar sorprendente, encuentra precisamente aquí su justificación. ¿De qué hombre que no sea propietario cabe decir que es libre? Y por lo tanto, ¿cómo un hombre sin capacidad para ser libre puede ser un ciudadano activo? Este y no otro es el horizonte de la ética y del derecho kantianos: un Estado de ciudadanos propietarios. No hará falta, pues, insistir en la necesidad de reconstruir brevemente, llegados a este punto de nuestro trabajo, el tratamiento kantiano del concepto (y de la realidad) de la propiedad.

#### 2.2.2.2. Hacia un nuevo concepto de propiedad

En su estudio de la propiedad Kant procura reflexiones filosófico-jurídicas de relativa fuerza innovadora. Una noción meramente racional nouménica, vendrá a fundamentar y justificará ahora la propiedad. Ya no la cosa misma, pues, como el Derecho romano pretendía, ni el trabajo, como diría el viejo Locke.

Kant parte, en la introducción de su Rechtslehre, de la tesis de que el derecho, como conjunto de derechos y obligaciones, solamente resulta admisible entre hombres. Solamente es admisible "Das rechtliche Verhältnis des Menschen zu Wesen, die sowohl Recht als Pflicht haben. Denn es ist ein Verhältnis von Menschen zu Menschen" (115). Este es, para él, el alcance y cobertura del derecho: las relaciones entre los hombres. En orden a ello presenta la propiedad como una relación jurídica a resolver en el seno de obligaciones y derechos de los hombres. La propiedad no es algo que vincule a un hombre con una cosa, sino a un hombre con todos los demás. La propiedad es, en suma, una relación social. Así comenta:

"Es ist aber klar, dass ein Mensch, der auf Erden ganz allein wäre, eigentlich kein äusseres Ding als das Seine haben, oder erwerben könnte; weil zwischen ihm, als Person, und allen anderen äusseren Dingen, als Sachen, es gar kein Verhältnis der Verbindlichkeit gibt. Es gibt also, eigentlich und buchstäblich verstanden, auch kein

(direktes) Recht in einer Sache, sondern nur dasjenige wird so genannt, was jemanden gegen eine Person zukommt, die mit allen anderen (im bürgerlichen Zustande) im gemeinsamen Besitz ist" (116)

Kant procura, en los primeros pasos de su análisis, una respuesta tentativa a la pregunta por lo que queremos decir cuando algo es nuestro. Y lo hace recurriendo al concepto de lo "mío y de lo tuyo externo". Lo mío externo es aquello fuera de mí, cuyo uso, sin mi permiso por otra persona, no puede hacerse sin causarme daño: "Das äussere Meine ist dasjenige ausser mir, an dessen mir beliebigen Gebrauch mich zu hindern Läsion (unrecht) sein wurde" (117). Y también, "Das äussere Meine ist dasjenige, in dessen Gebrauch mich zu stören Läsion sein würde, ob ich gleich nicht im Besitz desselben ( nicht Inhaber des Gegenstandes bin)" (118). Pero para sostener y aceptar que alguien pueda sentirse dañado por el uso hecho por otra persona de un objeto externo, resulta necesario un concepto de posesión que dé a ésta alcance no meramente físico; un concepto de posesión inteligible, en fin, "ein Besitz ohne Inhabung (detentio)".

2.2.2.3. El postulado jurídico de la razón práctica y el derecho a la propiedad

En su uso jurídico, la razón práctica precisa de un postulado, a saber, que todo objeto exterior a mi arbitrio puede ser poseído y puede llegar a ser mío. "Es ist möglich, einen jeden äusseren Gegenstand meiner Willkür als das Meine zu haben; d.i.: eine Maxime, nach welcher, wenn sie Gesetz würde, ein Gegenstand der Willkür an sich (objektiv) herrenlos (res nullius) werden müsste, ist rechtswidrig" (119). Y más explícitamente: "Dass es Rechtspflicht sei, gegen andere so zu handeln, dass das Äussere (Brauchbare) auch das Seine von irgend jemanden werden Könne" (120). Difícilmente cabría edificar el derecho privado sin este postulado. Toda cosa exterior ha de ser susceptible, en efecto, de ser usada y, en consecuencia, de ser sometida al arbitrio. Viene, pues, en primer lugar, a postularse la existencia de un objeto al que nuestras voluntades sometidas a derecho puedan dirigirse. Y también que todo objeto puede llegar a ser de ellas, es decir, de cualquiera. El universo de cosas que rodean al hombre, y que éste puede producir queda convertido así, en un universo de propiedades posibles, como los hombres quedan convertidos en posibles propietarios. Con su habitual coherencia, Kant aplica la noción de universalidad a ambos extremos: todas las cosas y todos los hombres. Cosa, por lo demás, que aparte de constituir una exigencia racional, tal y como Kant la percibe y presenta, era, sobre todo, una exigencia de la sociedad mercantil del siglo XVIII.

Este postulado que conforma el derecho a la propiedad, introduce, como hemos visto, la noción de una posesión no física (121). Para que cualquier cosa pueda llegar a ser mía, la posesión no puede consistir en una ocupación física; si ha de tratarse de una posesión inteligible, abstracción hecha de las condiciones espacio-temporales. Así pues, toda posesión física presupondrá una posesión inteligible, pero no al revés. De lo contrario no se comprendería como podría yo sentirme dañado cuando alguien hiciera uso de lo mío externo sin mi permiso (122). La tesis de que toda relación jurídica descansa en el principio de la libertad, entendiendo por tal la autonomía de la voluntad, queda, así, igualmente a salvo, sobre la base, en este caso, de la identificación de libertad y propiedad.

#### 2.2.2.4. La posesión meramente jurídica

El concepto de posesión inteligible remite a una posesión jurídica, acorde con la razón práctica y para nada atiene a las condiciones empíricas de lo poseído. Se trata de una posesión que ha de ser conforme con la libertad de todos según una ley general (123), siendo las relaciones entre los arbitrios de los hombres las llamadas a determinar el alcance y los límites de la propiedad. Relaciones que, en derecho, vienen subordinadas a la razón práctica. "Hier aber ist es ihr um praktische

Bestimmung der Willkür nach Gesetzen der Freiheit zu tun, der Gegenstand mag nun durch Sinne, oder auch bloss den reinen Verstand erkennbar sein, und das Recht ist ein solcher reiner praktischer Vernunft begriff der Willkür unter Freiheitsgesetzen" (124).

Este carácter jurídico nouménico es, como ya hemos dicho, el que nos permite imponer la obligación a los demás de abstenerse de usar lo nuestro (125). Así pues, al justificar (deducir) la noción de una posesión jurídica, Kant lo hace jugando con dos elementos: una posesión común y una voluntad general que de acuerdo con ella permite posesiones particulares.

"Auf solche Weise ist z.B. die Besetzung eines absonderlichen Bodens ein Akt der Privatwillkür, ohne doch eigenmächtig zu sein. Der Besitzer fundiert sich auf dem angeborenen Gemeinbesitze des Erdbodens und dem diesem a priori entsprechenden allgemeinen Willen eines erlaubten Privatbesitzes auf demselben (weil ledige Sachen sonst an sich und nach einem Gesetze zu herrenlosen Dingen gemacht werden würden) und erwirbt durch die erste Besetzung ursprünglich einen bestimmten Boden, indem er jedem andern mit Recht (iure) widersteht, der ihn im Privatgebrauch desselben hindern würde obzwar als im natürlichen Zustande nicht von rechts wegen (de iure), weil in demselben noch kein öffentliches Gesetz existiert" (126)

Sólo en orden al concepto de una "voluntad general" puede justificarse tanto derecho a uso exclusivo de una cosa, como el sentimiento de lesión que produce su uso no autorizado por terceros. Sólo una voluntad general válida para todos y no sólo para mí, puede justificar la obligación de los otros hombres de abstenerse a usar lo mío. Una voluntad general que, como en Rousseau, no es la mera suma de voluntades, sino un principio a priori, universalmente válido para toda razón humana. No se ve, pues, como esta voluntad general pudiera actuar de un modo diferente a la razón práctica universalmente legisladora. Le incumbiría, de todos modos, la función de garantizar que las relaciones entre los arbitrios respecto a lo externo se desarrollaran de acuerdo con las leyes de la libertad. Leemos así en Kant:

"Derselbe Wille aber kann doch eine äussere Erwerbung nicht anders berechtigen, als nur so fern er in einem a priori vereinigten (d.i. durch die Vereinigung der Willkür aller, die in ein praktisches Verhältnis gegen einander kommen können) absolut gebietenden Willen enthalten ist; denn der einseitige Wille (wozu auch der doppelseitige, aber doch besondere Wille gehört) kann nicht jedermann eine Verbindlichkeit auflegen, die an sich zufällig ist, sondern dazu wird ein allseitiger nicht zufällig, sondern a priori, mithin notwendig vereinigter und darum allein gesetzgebender Wille



erfordert; denn nur nach dieses seinem Prinzip ist Übereinstimmung der freien Willkür eines jeden mit der Freiheit von jedermann, mithin ein Recht überhaupt, und also auch ein äusseres Mein und Dein möglich" (127)

Esta voluntad general, como noción a priori en primer lugar, y sustento de un Estado coactivo en segundo, es la base de la distribución de la propiedad original:

"Aber das austeilende Gesetz des Mein und Dein eines jeden am Boden kann, nach dem Axiom der äusseren Freiheit, nicht anders als aus einem ursprünglich und a priori vereinigten Willen (der zu dieser Vereinigung keinen rechtlichen Akt voraussetzt), mithin nur im bürgerlichen Zustande, hervorgehen (lex iustitiae distributivae), der allein was recht, was rechtlich und was Rechtens ist, bestimmt" (128)

Sólo que no cabe ignorar la otra vertiente de este concepto de voluntad general. Su remisión a una comunidad original de propietarios, por mucho que Kant nos advierta que no debemos entender la propiedad común original, no la hemos de confundir con una imagen histórica, sino como algo puramente ideal que, como tal, no se sitúa en un pasado temporal, sino en la lógica jurídica y, por tanto, nouménico-atemporal (129). El ámbito semán-

tico de esa voluntad general y su correlato último que es, a la vez, su condición de posibilidad real e ideal, queda así definido, como también el desplazamiento de la legitimación fáctica de la propiedad hacia el futuro, dado que esa comunidad original de propietarios no era todavía el caso. Y con él la inserción del derecho privado en una filosofía de la historia:

"Der Besitz aller Menschen auf Erden, der vor allem rechtlichem Akt derselben vorhergeht (von der Natur selbst konstituiert ist), ist ein ursprünglicher Gesamtbesitz (communio possessionis originaria), dessen Begriff nicht empirisch und von Zeitbedingungen abhängig ist, wie etwa der gedichtete aber nie erweisliche eines uranfänglichen Gesamtbesitzes (communio primaeva), sondern ein praktischer Vernunftbegriff, der a priori das Prinzip enthält, nach welchem allein die Menschen den Platz auf Erden nach Rechtsgesetzen gebrauchen können" (130)

Con su insistencia en no remitir a una situación histórica o fáctica, sino sólo racional, Kant conceptúa, en fin, a una vinculación nouménica, atemporal, de los hombres a la propiedad común original que sólo una voluntad general, en forma de postulado jurídico de la razón práctica (131), permitirá remitir a propiedades particulares. En cualquier momento de la historia toda propiedad deberá, pues, justificarse como propiedad mera-

mente jurídica. Así, y muy en la línea de la ambigüedad que arriba señalábamos, el derecho real que nos propone Kant (*ius reale*) viene a quedar vaciado de sus viejos contenidos.

"Das Recht in einer Sache ist ein Recht des Privatgebrauchs einer Sache, in deren (ursprünglichen, oder gestifteten) Gesamtbesitze ich mit allen andern bin. Denn das letztere ist die einzige Bedingung, unter der es allein möglich ist, dass ich jeden anderen Besitzer von Privatgebrauch der Sache ausschliesse (*ius contra quemlibet huius rei possessorem*), weil, ohne einen solchen Gesamtbesitz vorauszusetzen, sich gar nicht denken lässt, wie ich der ich doch nicht im Besitz der Sache bin, von andern, die es sind, und die sie brauchen, lädiert werden könne. Durch einseitige Willkür kann ich keinen andern verbinden, sich des Gebrauchs einer Sache zu enthalten, wozu er sonst keine Verbindlichkeit haben würde: also nur durch vereinigte Willkür aller in einem Gesamtbesitz. Sonst müsste ich mir ein Recht in einer Sache so denken: als ob die Sache gegen mich eine Verbindlichkeit hätte, und davon allererst das Recht gegen jeden Besitzer derselben ableiten; welches eine ungeordnete Vorstellungsart ist" (132)

Por lo demás, este concepto de propiedad común, o comunidad

de posesión, evidencia que la propiedad es la expresión y el fruto de una relación entre los hombres de acuerdo con el principio del derecho, es decir, de acuerdo con las leyes de la libertad sometidas a una legislación universal. Acaso ahora pueda ya comprenderse el verdadero sentido de la expresión de "posesión inteligible" o "posesión jurídica". Porque una relación jurídica orientada de acuerdo con los principios de la razón práctica y el postulado de que todo objeto exterior puede llegar a ser poseído, permite dar cuenta del rasgo fundamental de la posesión tal como Kant la define: como el derecho a obligar a los otros a abstenerse de hacer uso de lo nuestro. Pero también clarifica otro rasgo de la propiedad moderna frente a la feudal: su movilidad y su capacidad de ser objeto de intercambio.

#### 2.2.2.5. La adquisición de la propiedad

Una vez establecida la naturaleza de la propiedad en el seno de un marco jurídico detentado por una sociedad civil, expresión de una voluntad general universalmente legisladora, Kant da un segundo paso para establecer cómo ha de distribuirse y cómo tiene que ser adquirida la propiedad. De acuerdo con la materia, la forma y el título de la propiedad, divide el derecho privado en tres partes: "Sachenrecht", "Persönliches Recht" y "auf dingliche Art persönliches Recht". Al viejo derecho real

romano Kant opone el primero, que no hace mención sólo al derecho a una cosa, sino también al "Privatgebrauchs einer Sache, in deren (ursprünglichen, oder gestifteten) Gesamtbesitze ich mit allen anderen bin" (133), de modo que "Unter dem Wort: Sachenrecht (ius reale) wird übrigens nicht bloss das Recht in einer Sache (ius in re) sondern auch der Inbegriff aller Gesetze, die das dingliche Mein und Dein betreffen, verstanden" (134). En este derecho, Kant procede como ya hemos señalado, a un vaciado de los contenidos pretéritos, aún conservando el rótulo y el problema. Objeto principal del derecho real es una adquisición original de las cosas externas, es decir, la propiedad que no necesita ser derivada u obtenida a partir de "lo suyo externo".

En la medida en que las cosas no fundan derecho alguno, el derecho a ellas sólo proviene del Estado de sociedad (comunidad) de un hombre con todos los demás en la posesión. Solamente presuponiendo una posesión común, por una parte, y una voluntad general que permita la transformación de esa posesión común (meramente ideal) en posesiones privadas, podrá, pues, concebirse el derecho sobre las cosas.

En cuanto al derecho personal, éste es definido así:

"Der Besitz der Willkür eines anderen, als Vermögen, sie, durch die meine, nach Freiheitsgesetzen zu einer gewissen Tat zu bestimmen (das äussere Mein und Dein in Ansehung der Kausalität eines anderen), ist ein Recht (dergleichen ich mehrere

gegen eben dieselbe Person oder gegen andere haben kann); der Inbegriff (das System) der Gesetze aber nach welchen ich in diesem Besitz sein kann, das persönliche Recht, welches nur ein einziges ist" (135)

El derecho personal se ocupa de la transmisión de una propiedad de un poseedor a otro, o dicho en otras palabras, de la derivación de la propiedad a partir de "lo suyo de otro". La reunión de dos voluntades en una voluntad común que permita el traslado de la posesión de una a la otra de acuerdo con las leyes de la libertad externa, es requisito necesario. "Der Akt der vereinigten Willkür zweier Personen, wodurch überhaupt das Seine des einen auf den anderen übergeht, ist der Vertrag" (136).

El contrato constituye el tema central del derecho personal, como no podía ser menos en un escrito jurídico de finales del siglo XVIII. En las escasas páginas que Kant dedica al mismo en la Rechtslehre intenta esclarecer los fundamentos de este instrumento jurídico de tan vital importancia para la actividad mercantil. Kant insiste, en primer lugar, en que el contrato se basa en una relación meramente intelectual, atemporal, por mucho que se vea expresada temporalmente, dado que no podría ser de otro modo, en su realización por los contratantes.

El contrato pretende ser la expresión de la unificación de dos voluntades en virtud de la que una cosa pasa de un contratante a otro sin mediar intervalo alguno de tiempo. Para Kant

la mera consideración empírica del problema impide, desde luego, comprender cómo puede manifestarse simultáneamente el contrato. Y en este sentido afirma que el contrato está compuesto por cuatro partes: dos preparatorias, la oferta y el consentimiento, y dos ya constitutivas, la promesa y la aceptación. De no ser simultáneas el acto de la promesa y la aceptación no se comprende cómo podría tener validez el contrato, pues sucederse en el tiempo, uno de los dos contratantes siempre podría cambiar de parecer inmediatamente después de manifestarse:

"Denn, wenn ich versprochen habe und der andere nun akzeptieren will, so kann ich während der Zwischenzeit (so kurz sie auch sein mag) es mich gereuen lassen, weil ich vor der Akzeption noch frei bin; so wie anderseits der Akzeptant, eben darum, an seine auf das Versprechen folgende Gegenerklärung auch sich nicht für gebunden halten darf" (137)

Rasgo éste en el que Kant se apoya para afirmar que la posibilidad misma del acto para el que quiere servir el contrato, descansa en una noción no sensible de la que se ha abstraído lo empírico:

"weil jenes Verhältnis (als ein rechtliches) rein intellektuell ist, durch den Willen als ein gesetzgebendes Vernunftvermögen jener Besitz als

ein intelligibeler (possessio noumenon) nach Freiheitsbegriffen mit Abstraktion von jenen empirischen Bedingungen als das Mein oder Dein vorgestellt; wo beide Akte, des Versprechens und der Annehmung, nicht als aufeinander folgend, sondern (gleich als pactum re initum) aus einem einzigen gemeinsamen Willen hervorgehend (welches durch das Wort zugleich ausgedrückt wird) und der Gegenstand (promissum) durch Weglassung der empirischen Bedingungen nach dem Gesetz der reinen praktischen Vernunft als erworben vorgestellt wird" (138)

Este carácter nouménico del contrato justifica asimismo otro rasgo de la transmisión de una posesión a través suyo. La transmisión ha de hacerse según la ley de continuidad (lex continui), por la que el objeto no deja de ser de uno para ser de otro, sino que tiene que haber un instante en el que el objeto pertenezca a los dos para dejar de ser de uno. Kant se sirve de la imagen de la trayectoria parabólica de una piedra lanzada al espacio y respecto de la que puede decirse que precisamente al llegar al punto más alto, es cuanto está subiendo y bajando a la vez.

+ + +

Kant considera, por último, un derecho mixto entre el real y



el personal: un derecho personal según una modalidad real. "Dieses Recht ist das des Besitzes eines äusseren Gegenstandes als einer Sache und des Gebrauchs desselben als einer Person" (139). No se trata en él de la posesión de cosas o del arbitrio de personas respecto a cosas, sino de personas mismas. Kant limita este tipo de derecho a la familia; hoy podríamos extenderlo a todas las relaciones laborales. Distingue tres partes en la familia: la posesión de la mujer por el hombre, de los hijos por la pareja, y de los sirvientes por los anteriores. ¿Cómo puede tener lugar esta posesión siendo personas dotadas, por tanto, de entidad moral, los objetos poseídos? Kant coloca este derecho en un rango superior a los otros dos: "Das Recht der Menschheit in unserer eigenen Person sein muss" (140). Y lo sustenta no en un mero acto de arbitrio (derecho real), ni en un contrato (derecho personal), sino en una ley natural, "welches ein natürliches Erlaubnisgesetz zur Folge hat, durch dessen Gunst uns eine solche Erwerbung möglich ist" (141).

No podía proceder de otro modo si quería ser coherente: un hombre no puede dejar de ser libre. Y este es un principio no sometible a contrato. De lo contrario el propio contrato sería contradictorio. La posesión a que estas personas sean sometidas tendrá que preservar en último extremo el principio básico de la ética kantiana. El hombre ha de ser considerado siempre como un fin y lo que se legisle en torno a la familia deberá permitir que las acciones mutuas sean las que pueden darse en un reino de fines.

"Das Mein und Dein nach diesem Recht ist das häusliche und das Verhältnis in diesem Zustande ist das der Gemeinschaft freier Wesen, die durch den wechselseitigen Einfluss (der Person des einen auf das andere) nach dem Prinzip der äusseren Freiheit (Kausalität) eine Gesellschaft von Gliedern eines Ganzen (in Gemeinschaft stehender Personen) ausmachen, welches das Hauswesen heisst" (142)

El matrimonio queda convertido así en el (único) marco jurídico en el que las relaciones entre una pareja vienen auspiciadas por la humanidad en la persona. "Aus denselben Gründen ist das Verhältnis der Verehrlichen ein Verhältnis der Gleichheit des Besitzes" (143). A propósito de los hijos puede decirse algo semejante: se trata de una propiedad, por una parte, pero por otra de algo que se posee y que ha de tratarse como persona por otra.

"Sie können ihr Kind nicht gleichsam als ihr Gemähsel (denn ein solches kann kein mit Freiheit begabtes Wesen sein) und als ihr Eigentum zerstören oder es auch nur den Zufall überlassen, weil an ihm nicht bloss ein Weltwesen, sondern auch ein Welbürger in einen Zustand herüber zogen, der ihnen nun auch nach Rechtsbegriffen nicht gleichgültig sein kann" (144)

El derecho de los padres descansa en la incapacidad de los hijos mientras no pueden valerse por sí mismos. Y es un derecho que consiste en proporcionarles los medios para su conservación y educación. Este derecho cesa en el momento de la mayoría de edad, en la que los vínculos jurídicos desaparecen por sí mismos sin que tenga que mediar la cancelación de un contrato por alguna de las partes.

El derecho del amo de casa (Hausherren-Recht) presenta uno de los lados más interesantes de este problema, pues por mucho que Kant lo vea dentro del derecho de familia, lo asume como tratando de unas relaciones distintas a las conyugales y a las paterno-filiales. Se trata, en efecto, de unas relaciones que, por una parte, no son de igualdad, dado que lo son de amo a siervos, y que han de darse, por otra, en el seno de libertad de ambas partes. Las relaciones han de someterse a contrato pero de tal modo que el uso de la libertad del criado por el amo respete a éste como persona; el contrato ha de ser limitado en tiempo y ambas partes pueden ser jueces del cumplimiento de éste, no pudiéndose rescindir el contrato por parte sólo del criado.

"Dieser Vertrag also der Hausherrschaft mit dem Gesinde kann nicht von solcher Beschaffenheit sein, dass der Gebrauch desselben ein Verbrauch sein würde, worüber das Urteil aber nicht bloss dem Hausherrn, sondern auch der Dienerschaft (die also nie Leibeigenschaft sein kann) zukommt;

kann also nicht auf lebenslängliche, sondern allenfalls nur auf unbestimmte Zeit, binnen der ein Teil dem anderen die Verbindung aufkündigen darf, geschlossen werden" (145)

Pretender que el criado renuncie por completo a su libertad equivaldría a destruir la relación jurídica en la que se asienta el "Hausherren-Recht". De ahí sus palabras:

"Das Gesinde gehört nun zu dem Seinen des Hausherrn, und zwar, was die Form (den Besitzstand) betrifft, gleich als nach einem Sachenrecht; denn der Hausherr kann, wenn es ihm entläuft, es durch einseitige Willkür in seine Gewalt bringen; was aber die Materie betrifft, d.i. welchen Gebrauch er von diesen seinen Hausgenossen machen kann, so kann er sich nie als Eigentümer desselben (dominus servi) betragen: weil er nur durch Vertrag unter seine Gewalt gebracht ist, ein Vertrag aber, durch den ein Teil zum Vorteil des anderen auf seine ganze Freiheit verzicht tut, mithin aufhört, eine Person zu sein, folglich auch keine Pflicht hat, einen Vertrag zu halten, sondern nur Gewalt anerkennt, in sich selbst widersprechend, d.i. null und nichtig ist" (146)

### 2.2.3. SOBRE LA NECESIDAD DEL ESTADO CIVIL.

Kant, como la mayor parte de los pensadores políticos de su época, deriva el Estado civil de un supuesto estado de naturaleza. Y al igual que la mayoría de sus contemporáneos, lleva a cabo esta deducción por una suerte de reducción al absurdo en la que el concepto de estado de naturaleza cumple la función de antítesis conceptual frente al de Estado civil o de Derecho. Aunque conviene subrayar, desde luego, que en nuestro autor este carácter ideal y no histórico viene señalado de un modo particularmente expreso.

Rasgo fundamental del Estado civil es, para Kant, la capacidad para distribuir coactivamente el derecho. Y este será el rasgo diferenciador que de él subraye frente al estado de naturaleza. Este, en efecto, no es un estado ausente de las nociones de derecho. Puede haber en él un derecho privado, esto es, un tuyo y un mío externos, pero sólo provisionalmente, al no existir una fuerza capaz de asegurarlo y hacerlo perentorio.

Diferencia, así, el estado natural del Estado civil por la presencia en éste último de justicia distributiva (*justitia distributiva*, *austeilende Gerechtigkeit*), una justicia que entiende como:

"was und wovon der Ausspruch vor einem Gerichtshofe in einem besonderen Falle unter dem gegebenen Gesetze diesem gemäss, d.i. Rechtens ist (*lex iustitiae*), wo man denn auch jenen Ge-

richtshof selbst die Gerechtigkeit eines Landes nennt" (147)

En otro pasaje reconoce que el problema surgiría, no por la ausencia de nociones de derecho, sino por la existencia de controversia, "wenn das Recht streitig (ius controversum) war", de dos personas, al menos que no se pusieran de acuerdo con las meras palabras, en la medida en que allí "sich Kein Kompetenter Richter fand, rechtskräftig den Ausspruch zu tun, aus welchem nun in einen rechtlichen zu treten ein jeder den anderen mit Gewalt antreiben darf" (148).

Podríamos decir, con González Vicens, que "el carácter esencial del estado de naturaleza es, para Kant, no la injusticia, sino la inseguridad" (149).

Que el estado de naturaleza sea compatible con el derecho, es cosa que exige el propio carácter a priori de éste. Cada hombre puede tener la noción de derecho, de lo mío y lo tuyo externos; de no ser así, "Es würde also, wenn es im Naturzustande auch nicht provisorisch ein äusseres Mein und Dein gäbe, auch keine Rechtspflichten in Ansehung desselben, mithin auch kein Gebot geben, aus jenem Zustande herauszugehen" (150). El estado de naturaleza es, pues, compatible con el derecho; le falta, en cambio, el instrumento para su distribución con seguridad. Si en Hobbes las "leyes naturales" no eran sino dictados de la razón que por sí mismos no suponían la salida del estado de naturaleza, en Kant el derecho, sin coerción que lo administre, resulta inútil.

Delimitados así el estado de naturaleza y el Estado civil, se impone la pregunta acerca de si la existencia de éste último es una contingencia histórica o más bien un elemento necesario. Pero a propósito del creador de la filosofía crítica no puede, como sabemos bien, hablarse de una derivación a partir de la experiencia. De ahí su propio testimonio:

"Es ist nicht etwa die Erfahrung, durch die wir von der Maxime der Gewalttätigkeit der Menschen belehrt werden, und ihrer Bösigkeit, sich, ehe eine äussere machthabende Gesetzgebung erscheint, einander zu befehlen, also nicht etwa ein Faktum, welches den öffentlich gesetzlichen Zwang notwendig macht" (151)

La respuesta que en uno u otro sentido pueda darse resulta importante para su filosofía de la historia. Aunque históricamente no conozcamos sino hombres viviendo en el seno de una sociedad civil, ¿resulta, en efecto, un curso de la historia que acabe por eliminar o por hacer innecesario el Estado civil? La respuesta de Kant nos parece clara: aún en el estadio de mayor logro cultural y moral de la humanidad el Estado civil seguiría siendo necesario.

Cuando decimos que el estado de naturaleza supone falta de seguridad ante la violencia, queremos decir falta de seguridad ante el hombre. Como veíamos a propósito de Hobbes, el Estado civil sólo viene a justificarse por la desconfianza frente al

hombre. Y este es el elemento no explícito en la Rechtslehre. Sólo porque el hombre, además de ser malo, lo es "radicalmente", y por tanto en cualquier momento posible, se justifica el carácter de "no transitoriedad" del Estado, un Estado que siempre ha de ser necesario para la humanidad (152). Y ese es el nudo de la prueba, por mucho que en ocasiones Kant emplee recursos hobbesianos:

"Niemand ist verbunden, sich des Eingriffs in den Besitz des anderen zu enthalten, wenn dieser ihm nicht gleichmässig auch Sicherheit gibt, er werde eben dieselbe Enthaltensamkeit gegen ihn beobachten. Er darf also nicht abwarten, bis er etwa durch eine traurige Erfahrung von der entgegengesetzten Gesinnung des letzteren belehrt wird; denn was sollte ihn verbinden, allererst durch Schaden klug zu werden, da er die Neigung der Menschen überhaupt über andere den Meister zu spielen (die Überlegenheit des Rechts anderer nicht zu achten, wenn die sich, der Macht oder List nach, diesen überlegen fühlen) in sich selbst hinreichend wahrnehmen kann, und es ist nicht nötig, die wirkliche Feindseligkeit abzuwarten; er ist zu einem Zwange gegen den Befugt, der ihm schon seiner Natur nach damit droht. (Quilibet praesumitur malus, donec securitatem dederit oppositi)" (153)



En el capítulo XIII del Leviathan encontramos, en efecto, una argumentación de la que se perciben ecos en el texto anterior. La llamada a la experiencia, al igual que en la Religion sólo viene, sin embargo, a reforzar la auténtica argumentación. Asumiendo el pesimismo antropológico implícito en la filosofía kantiana de la religión, se comprende fácilmente que el Estado civil sea definido como imprescindible para el derecho, es decir, para garantizar la libertad exterior de los hombres. En último extremo, el argumento del Estado es un argumento moral. Aquí es donde mayor distancia cabe distinguir entre Kant y Hobbes. Para éste el estado de naturaleza es un lugar donde la supervivencia sería imposible, en el que vivir sería peligroso. En Kant, por el contrario, prima el moralista: el estado de naturaleza es un lugar incompatible con la realización de la razón práctica: "la libertad" y "el mal" son dos conceptos (morales) que exigen el Estado, para que "jedes Freiheit mit der andern ihrer zusammen bestehen kann" (154).

Así se comprende el carácter de mandato incondicionado que tiene la formación del Estado civil:

"man müsse aus dem Naturzustande, in welchem jeder seinem eigenen Kopfe folgt, herausgehen und sich mit allen anderen (mit denen in Wechselwirkung zu geraten er nicht vermeiden kann) dahin vereinigen, sich einem öffentlich gesetzlichen äusseren Zwange zu unterwerfen, also in einen Zustand treten, darin jedem das, was für das Seine

anerkannt werden soll, gesetzlich bestimmt, und durch hinreichende Macht (die nicht die seinige, sondern eine äussere ist) zu Teil wird, d.i. er solle vor allen Dingen in einen bürgerlichen Zustand treten" (155)

Y también:

"du sollst, im Verhältnisse eines unvermeidlichen Nebeneinanderseins, mit allen anderen, aus jenem heraus, in einen rechtlichen Zustand, d.i. den einer austeilenden Gerechtigkeit, übergehen" (156)

+ + +

Debemos subrayar que en Kant el derecho político, como derecho de Estado, no resulta concebible aisladamente. Ha de darse en el seno del derecho público, que abarca no sólo los derechos de un ciudadano en un Estado (derecho político), sino también los derechos de los Estados nacionales entre sí (derecho de gente), y de los hombres individualmente considerados ante los distintos Estados (derecho cosmopolita). Al hablar de la necesidad de un Estado civil nacional, los argumentos que Kant utiliza son extensibles a todo el derecho público.

Sobre dos casos concretos proyecta Kant la deducción del Estado, y con ello, del derecho público en su conjunto: el dere-

cho a la propiedad y el derecho a una paz perpetua.

#### 2.2.3.1. El derecho a la propiedad

Vimos anteriormente que el concepto kantiano de propiedad descansa sobre las nociones de una posesión común originaria y una voluntad general. Esta última no sólo es una idea jurídica a priori de nuestra razón justificadora del concepto de propiedad, sino que es, además, el concepto eje sobre el que se edifica una sociedad civil garantizadora de hecho, y no sólo de derecho, del concepto jurídico de propiedad. La noción de voluntad general tenía que venir presupuesta como coincidente con toda voluntad individual cuando ésta pretendiera estar en posesión jurídica de algo. Así, el concepto de voluntad general o voluntad omnilateral sería un concepto-retícula capaz de dar cuenta de la interrelación jurídica de las voluntades individuales y en orden al que poder hablar de propiedad. Así entendido, el concepto de voluntad general es un concepto práctico-nouménico, válido para cualquier situación histórica, estén los hombres organizados o no en una sociedad civil legal-coercitiva. Pero esta voluntad general no es nada si no va acompañada de una fuerza física capaz de imponerla sobre las voluntades individuales. Resuenan aquí las palabras de Hobbes: "covenants, without the sword, are but words, and of no strength to secure a

man at all" (157). Parecido argumento utiliza, en efecto, Kant, al afirmar:

"Also ist nur ein jeden anderen verbindender, mithin kollektiv-allgemeiner (gemeinsamer) und machthabender Wille derjenige, welcher jedermann jene Sicherheit leisten kann.- Der Zustand aber unter einer allgemeinen äusseren (d.i. öffentlichen) mit Macht begleiteten Gesetzgebung ist der bürgerliche. Also kann es nur im bürgerlichen Zustande ein äusseres Mein und Dein geben" (158)

Solamente en un estado social en el que la propiedad se distribuya de acuerdo a derecho podemos hacer real la propiedad. Sólo en él podemos obligar efectivamente a otros hombres a respetar lo nuestro. Donde no hubiera un estado de derecho, una fuerza coactiva capaz de imponer la ley por la fuerza, la propiedad sería meramente provisional: "Im Naturzustande kann doch ein wirkliches, aber nur provisorisches äusseres Mein und Dein statt haben" (159). Ahora bien, lo que la haría provisional es, no sólo esa falta de una fuerza coactiva común que podría reducirla a algo efímero, sino también su no posible concordancia con una voluntad general. Aunque antes citábamos a este respecto a Hobbes, acaso convenga tener también en cuenta que en este punto concreto Kant se siente más próximo a Rousseau. El concepto de voluntad general no es el de la voluntad de la mayoría. El Estado civil no sólo se constituye con fuerza

física sino, además, y necesariamente, con las leyes de la libertad. Así en el estado de naturaleza:

"der Wille aller anderen, ausser ihm selbst, der ihm eine Verbindlichkeit aufzulegen denkt, von einem gewissen Besitz abzustehen, bloss einseitig ist, mithin eben so wenig gesetzliche Kraft (als die nur im allgemeinen Willen angetroffen wird) zum Widersprechen hat, als jener zum Behaupten, indessen dass der letztere doch dies voraus hat, zur Einführung und Errichtung eines bürgerlichen Zustandes zusammenzustimmen.- Mit einem Worte: die Art, etwas Äusseres als das Seine im Naturzustande zu haben, ist ein physischer Besitz, der die rechtliche Präsumtion für sich hat, ihn, durch Vereinigung mit dem Willen aller in einer öffentlichen Gesetzgebung, zu einem rechtlichen zu machen, und gilt in der Erwartung komparativ für einen rechtlichen" (160)

Vemos así cómo el derecho privado exige un derecho público. Y no podía ser de otro modo, dada esa fundamentación de la propiedad en una relación jurídica a que aquí asistimos. El edificio entero del Derecho ha de levantarse, pues, sobre la aceptación del principio de la propiedad. El siguiente texto suficientemente explícito:

"Der Vernunfttitel der Erwerbung aber kann nur in der Idee eines a priori vereinigten (notwendig zu vereinigenden) Willens aller liegen, welche hier als unumgängliche Bedingung (conditio sine qua non) stillschweigend vorausgesetzt wird; denn durch einseitigen Willen kann anderen eine Verbindlichkeit, die sie für sich sonst nicht haben würden, nicht auferlegt werden.- Der Zustand aber eines zur Gesetzgebung allgemein wirklich vereinigten Willens ist der bürgerliche Zustand. Also nur in Konformität mit der Idee eines bürgerlichen Zustandes, d.i. in Hinsicht auf ihn und seine Bewirkung, aber vor der Wirklichkeit desselben (denn sonst wäre die Erwerbung abgeleitet), mithin nur provisorisch kann etwas Äusseres ursprünglich erworben werden.- Die peremptorische Erwerbung findet nur im bürgerlichen Zustande statt" (161)

#### 2.2.3.2. El derecho a la paz perpetua

En la obra zum ewigen Frieden lleva a cabo Kant una deducción diferente del Estado civil: como condición necesaria, aunque no suficiente para la obtención de una paz perpetua, siendo, en cuanto tal Estado civil, el primer artículo definitivo para

dicha paz. Y al hacer esto, insiste, como ya lo hiciera en la Idee, en la necesidad de que el Estado civil vaya acompañado de un derecho de gentes y un derecho cosmopolita (162).

#### 2.2.4. LA FUNDACION DEL ESTADO CIVIL - EL CONTRATO ORIGINAL.

Probada ya idealmente la necesidad del Estado civil, Kant da cuenta de su fundación a través de un "ursprünglicher Kontrakt", y al hacerlo se une a la extensa familia del contractualismo político moderno. En Vom Verhältnis der Theorie zur Praxis im Staatsrecht se distancia, sin embargo, de la idea de contrato social y del pensamiento político global de Hobbes, subrayando el elemento diferenciador de su propio enfoque. Enfoque desarrollado en la usual clave idealista de su filosofía jurídica. Si en Hobbes la fundación del Estado se interpreta como resultado de fuerzas mecánicamente intercomunicadas, en Kant aquélla queda definida como un imperativo de nuestra razón práctica, como un mandato incondicionado y en consecuencia atemporal o ahistórico. En la medida, por otra parte, en que el Estado civil es asumido como una exigencia para la realización del derecho, y por lo tanto, para la realización de la libertad externa entre los hombres, el contrato social queda desvinculado de cualquier referencia histórica: "unbedingte und erste Pflicht ist" (163). Dicho contrato original sólo pretende ser, pues, la representa-

ción conceptual de un acto inexistente en el tiempo pero que debe ser presupuesto para la constitución de un Estado civil. Se trata de una idea que nos ayuda asimismo a pensar el momento en que todo hombre deja de ser él mismo juez único y soberano de lo que hay en el mundo y se somete a una voluntad general que legisla de acuerdo con los principios de derecho. En virtud de este acto nuestro arbitrio se aliena sometién dose al derecho, lo que no supone una pérdida de libertad, sino un cambio en el alcance de ésta. Y ello de un modo tal que a través de este contrato "alle (omnes et singuli) im Volk ihre äusserre Freiheit aufgeben, um sie als Glieder eines gemeinen Wesens, d.i. des Volks als Staat betrachtet (universi) sofort wieder aufzunehmen" (164). Se pierde una "Wilde gesetzlose Freiheit" que es recobrada "in einer gesetzlichen Abhängigkeit, d.i. in einem rechtlichen Zustande" (165). La utilización de los términos "wilde gesetzlose Freiheit" no tiene que confundirnos sobre lo que constantemente entiende Kant por libertad: el sometimiento a un todo legal, solamente que añade seguridad y que, en consecuencia, la hace realmente posible, sin modificar el contenido; así nos dice que "man kann nicht sagen: der Staat, der Mensch im Staate, habe einen Teil seiner angeborenen äusseren Freiheit einem Zwecke aufgeopfert" (166). No se trata, por supuesto, de entender en términos fácticos tal sometimiento al todo legal porque es, fundamentalmente, un mandato de nuestra razón práctica, es decir, una exigencia de la libertad misma. Y por ello, este sometimiento surge de la propia voluntad legisladora: "aus seinem eigenen gesetzgebenden Willen" (167).



La idea de un contrato social por el que el hombre decide someterse al derecho precisa, al igual que en Rousseau, del concepto de una "voluntad general", dado que lo que está en juego es una alienación de las voluntades individuales a una voluntad común. Esta noción no tiene un carácter empírico concreto, por más que la rotule como "der allgemein vereinigte Volkswille" (168). Se trata de la voluntad común a todos los hombres y no de la suma de voluntades individuales, por lo que no puede ser otra cosa que la razón práctica pretendiendo someter a la ley las acciones externas de los hombres de acuerdo con el concepto del reino de fines. Y no de otro lugar nace el poder legislativo del Estado: "Die gesetzgebende Gewalt kann nur dem vereinigten Willen des Volkes zu kommen" (169). Y también:

"Also kann nur der übereinstimmende und vereinigte Wille aller, so fern ein jeder über alle und alle über einen jeden ebendasselbe beschließen, mithin nur der allgemein vereinigte Volkswille gesetzgebend sein" (170)

Esta "voluntad general" es auténticamente socializadora, en la medida en que en su concepto toda voluntad individual pasa a ser identificada con una voluntad común a todos los hombres.

#### 2.2.4.1. Lo que se contrata - La idea de un Estado civil

La noción de un Estado civil es deducida a partir de la idea de Derecho en general. Se trata de una exigencia racional sin la que el derecho permanecería en meros conceptos abstractos, sin capacidad para articular la libertad de los hombres. Nada de ello impide, por supuesto, que el Estado civil así encontrado por nuestra razón no es un Estado histórico dado, sino un Estado "in der Idee". O lo que es igual un concepto teórico normativo, verdadera Richtschnur para la constitución de los Estados reales. Si algo nos obliga, por lo demás, el contrato originario, es a encontrar una forma de organización social por la que los hombres sometan sus conductas a los principios del derecho, que no son, a su vez, sino formales, y no detalle, de las múltiples acciones individualizadas. El Estado a que nos compromete nuestra razón en un contrato es, en suma, una idea práctica. Y este es el motivo fundamental por el que la filosofía moral y jurídica kantiana reclama una filosofía de la historia. El Estado "in der Idee", "der Staat überhaupt" es, en efecto, un imperativo práctico que hemos de realizar a través de la historia, es decir, en el tiempo, en la expresión empírica (fenoménica) de la libertad del hombre. De ahí la necesidad de proceder a la contextualización que acabamos de sugerir.

Kant nos habla de tres principios sobre los que debe fundarse toda constitución civil. Principios que aparecen como derechos de todo ciudadano. Desde Theorie und Praxis hasta Zum ewigen Frieden da, sin embargo, diferentes formulaciones, com-

prendiéndose, por lo demás, esta diferencia, su condición de implícitos en el de libertad. Los agrupamos por esta razón en dos apartados:

A) Principio de la libertad legal (gesetzliche Freiheit) y autonomía (Selbständigkeit). Es un principio que surge de la proyección de la autonomía moral al derecho, es decir, el derecho de no someterme a una ley a la que no haya dado mi consentimiento. Dicho de otro modo, el derecho de todo hombre a ser autolegislator. "Sie ist die Befugnis, keinen äusseren Gesetzen zu gehorchen, als zu denen ich meine Beistimmung habe geben können" (171).

Que para Kant la libertad es la capacidad de ser autolegislator no es para nosotros novedad alguna (172). Esta capacidad de autolegislación no puede llevarse, por otra parte, a cabo si no es a través del concepto de la "allgemeine vereinigte Volkswille" (173). Es decir, sólo participando de esa voluntad general se puede reclamar la libertad civil. Pero, a su vez toda legislación, para ser de acuerdo a derecho, requiere la forma de una voluntad general, viniendo esto exigido por la alienación de la voluntad individual en una voluntad general en el momento de la instauración del Estado a través del contrato originario. Y se comprende así que, en todo acto de legislar, el consentimiento individual de cada una de las voluntades no puede ser tal más que en la constitución de una voluntad común a todas ellas, voluntad que es la que efectivamente consienta ante la ley:

"er auch so als ein teures Unterpfand hinterla-

ssen muss, betrachtet, nur um die Rechte desselben durch Gesetze des gemeinsamen Willens zu schützen, nicht aber es seinem unbedingten Belieben zum Gebrauch zu unterwerfen sich für befugt hält" (173)

Esta "voluntad general", en tanto voluntad legisladora, expresa también la imposibilidad para toda voluntad particular de atribuirse la capacidad de legislar en el ámbito del Derecho:

"Alles Recht hängt nämlich von Gesetzen ab. Ein Öffentliches Gesetz aber, welches für alle das, was ihnen rechtlich erlaubt oder unerlaubt sein soll, bestimmt, ist der Actus eines Öffentlichen Willens, von dem alles Recht ausgeht, und der also selbst niemand muss Unrecht tun können. Hiezu aber ist kein anderer Wille, als der des gesamten Volks (da alle über alle, mithin ein jeder über sich selbst beschliesst), möglich: denn nur sich selbst kann niemand unrecht tun. Ist es aber ein anderer, so kann der blosser Wille eines von ihm Verschiedenen über ihn nichts beschliessen, was nicht unrecht sein könnte; folglich würde sein Gesetz noch ein anderes Gesetz erfordern, welches seine Gesetzgebung einschränkte, mithin kann kein besonderer Wille für ein gemeines Wesen gesetzgebend sein" (174)

En Theorie und Praxis señala Kant, por último, que este carácter de libertad jurídica del ciudadano evita una forma concreta de gobierno: el "paternal" (väterliche Regierung). Esta forma de gobierno pretendería legislar para hacer feliz al hombre; estaría basada en el principio de la "Wohlwollen", principio en orden al que un padre trata a sus hijos. Se trataría, por tanto, de puro despotismo.

Que el pensamiento jurídico-político de Kant es deudor de su pensamiento moral -tesis que ya hemos avanzado en páginas anteriores- es cosa que salta ahora a la vista: el Estado no puede levantarse sobre el principio de felicidad, sino sobre el de libertad o capacidad de cualquier diudadano para ser autolegis-lador. El primado de la virtud sobre la felicidad en la acción moral tiene un correlato en el derecho público: anteponer la libertad legal a la felicidad. Lo cual no quiere decir que el ciudadano ha de renunciar a la felicidad, sino sólo que debe postponerla a la libertad, porque si lo que en primer término se buscara fuera la felicidad, esta "kann vielleicht (wie auch Rousseau behauptet) im Naturzustande, oder auch unter einer despotischen Regierung, viel behaglicher und erwünschter ausfallen" (175). La felicidad ha de buscarse, en suma, en el marco de la libertad:

"Niemand kann mich zwingen, auf seine Art (wie er sich das Wohlsein anderer Menschen denkt) glücklich zu sein, sondern ein jeder darf seine Glückseligkeit auf dem Wege suchen, welcher ihm

selbst gut dünkt, wenn er nur der Freiheit anderer, einem ähnlichen Zwecke nachzustreben, die mit der Freiheit von jedermann nach einem möglichen allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann, (d.i. diesem Rechte des andern) nicht Abbruch tut" (176)

En la medida en que la no aceptación de principios utilitarios y hedonistas en la moral sirve de guía para establecer el primer derecho de los ciudadanos, se ve ahora una de las implicaciones políticas de aquel principio que dibuja, por lo demás, claramente su presencia. Porque el concepto de libertad legal como antepuesto al de felicidad representa en primer lugar, un elemento de distanciamiento frente a otros modos de "fundar" el Estado civil (como el hobbesianismo), y en segundo una denuncia. Tener la felicidad como guía es tener las puertas abiertas a todo tipo de absolutismo y a la negación del valor más alto del hombre: su libertad.

#### B) La igualdad civil (bürgerliche Gleichheit)

El carácter de universalidad de la ley moral sirve aquí de principio para explicar este atributo del ciudadano. La igualdad civil se refiere a la igual capacidad de coacción entre los ciudadanos. Las leyes obligan a todos y, por lo tanto, a través de ellas cualquier hombre puede coaccionar a otro: "dasjenige Verhältnis der Staatsbürger, nach welchem keiner den anderen wozu rechtlich verbinden kann, ohne dass er sich zugleich dem Gesetz unterwirft, von diesem wechselseitig auf dieselbe Art auch verbunden werden zu können" (177). En Theorie und Praxis

hace tres matizaciones de importancia. Deja, en primer lugar, sentado que a través de este principio ningún derecho de nacimiento o de cualquiera otra situación puede eximir a un hombre de ser sometido a las mismas leyes. Con ello recoge plenamente las aspiraciones burguesas frente a la vieja sociedad feudal y estamental. En el siguiente texto queda claramente expresada esta idea:

"Da nun Geburt keine Tat desjenigen ist, der geboren wird, mithin diesem dadurch keine Ungleichheit des rechtlichen Zustandes und keine Unterwerfung unter Zwangsgesetze, als bloss diejenige, die ihm als Untertan der allgemeinen obersten gesetzgebenden Macht mit allen anderen gemein ist, zugezogen wird: so kann es kein angebornes Vorrecht des Standes, den er im gemeinen Wesen inne hat, an seine Nachkommen vererben, mithin, gleichsam als zum Herrenstande durch Geburt qualifiziert, diese auch nicht zwangsmässig abhalten, zu den höheren Stufen der Unterordnung (des Superior und Inferior, von denen aber keiner Imperans, der andere Subiectus ist) durch eigenes Verdienst zu gelangen" (178)

En la coacción recíproca Kant hace, en segundo lugar, una excepción con el jefe del Estado, que no puede ser sometido a las leyes, "einen einzigen (physische oder moralische Person),

das Staatsoberhaupt, durch das aller rechtliche Zwang allein ausgeübt werden kann, ausgenommen" (179). Aquí, como a propósito del derecho a la rebelión, estamos, a primera vista, ante una limitación y una contravención importante del principio de la libertad y autonomía de los ciudadanos. Al quedar, en efecto, una persona exenta de imputación legal parecería estarse protegiendo un modo de despotismo que haría del primer principio un mero concepto vacío. El modo indiscriminado como Kant utiliza el término de soberano ayuda también un tanto a la confusión. La imperceptible mezcla de una lógica jurídica y una lógica histórica estaría, por lo demás, a la raíz de estas concepciones. Pero, en fin, desde una óptica jurídica el jefe del Estado es, por definición, una persona que ha de garantizar por coacción la libertad de los ciudadanos, y nunca suplantarla. En el concepto de reino de fines Kant utiliza curiosamente los mismos términos que en este apartado "Glieder" y "Oberhaupt". Igual que allí, la legislación y la coacción del jefe del Estado no puede ser distinta a la de los miembros del Estado. Y la lógica del derecho exige que el jefe del Estado no esté sometido a coacción porque corporeiza fundamentalmente la administración de esta coacción. Cosa distinta es quien pueda realizar esa tarea. De ello se ocupa la filosofía de la historia.

Kant señala, por último, que esta igualdad jurídica no excluye la mayor desigualdad en la propiedad (180). Podríamos preguntarnos nuevamente si este matiz no contraviene el primer principio, dada la condición del derecho a la propiedad de expresión de la libertad del hombre, como vimos en el derecho



privado. No resulta fácil comprender como pueden los hombres ser iguales con propiedades desiguales. "Diese durchgängige Gleichheit der Menschen in einem Staat, als Untertanen desselben, besteht aber ganz wohl mit der grössten Ungleichheit, der Menge, und den Graden ihres Besitztums" (181). Para Kant, sin embargo, las desigualdades en la posesión toman cuerpo dentro de una legislación común a todos, por lo que el primer principio queda a salvo. No obstante, no deja de insistir precautamente:

"Aus dieser Idee der Gleichheit der Menschen im gemeinen Wesen als Untertanen geht nun auch die Formel hervor: Jedes Glied desselben muss zu jeder Stufe eines Standes in demselben (die einem Untertan zukommen kann) gelangen dürfen, wozu ihn sein Talent, sein Fleiss und sein Glück hinbringen können; und es dürfen ihm seine Mituntertanen durch ein erbliches Prärogativ (als Privilegiaten für einen gewissen Stand) nicht im Wege stehen, um ihn und seine Nachkommen unter demselben ewig niederzuhalten" (182)

#### 2.2.4.2. El principio de la separación de poderes

La idea de Estado, así entendida, es construida sobre la noción de la separación de poderes, de la que la reciente historia inglesa había mostrado un tímido ensayo, y que el libro XI del Esprit des lois había difundido en el siglo XVIII. "Ein jeder Staat enthält drei Gewalten in sich, d.i. den allgemein vereinigten Willen in dreifacher Person" (183). Esos tres poderes son el soberano "Herrschergewalt (Souveränität), in der des Gesetzgebers"; el ejecutivo: "die vollziehende Gewalt, in des Regierers (zu Folge dem Gesetz)", y el judicial "die rechtsprechende Gewalt (als Zuerkennung des Seinen eines jeden nach dem Gesetz), in der Person des Richters" (184).

Los tres poderes del Estado se definen como independientes entre sí, pero sin embargo coordinados (pötestates coordinatas) de modo que cada uno sirve de complemento para el otro, y subordinados (untergeordnet, subordinatae), queriendo ello decir que cada poder tiene una esfera propia de acción y no puede, en consecuencia, invadir la de los otros:

"Von diesen Gewalten, in ihrer Würde betrachtet wird es heissen: der Wille des Gesetzgebers (legislatoris) in Ansehung dessen, was das äussere Mein und Dein betrifft, ist untadelig (irreprehensibel), das Ausführungs-Vermögen des Oberbefehlshabers (summi rectoris) unwiderstehlich (irresistibel) und der Rechtsspruch des obersten Richters

(supremi iudicis) unabänderlich (inappellabel)"  
(185)

2.2.4.3. Sobre la consistencia de la distinción entre ciudadano activo y ciudadano pasivo

La distinción cualitativa entre los ciudadanos que Kant introduce y que ya nos es conocida, no deja de sorprender si se la contrasta con los derechos fundamentales de aquéllos en el Estado. Kant distingue, en efecto, entre los que pueden ser "su propio señor", es decir, los propietarios en general, y entre los que dependen, para ganarse la vida, de otros. Los primeros son los ciudadanos "activos", y tienen derecho a una participación activa en la legislación de la ciudad; los segundos son meros ciudadanos "pasivos", privados del derecho anterior. Kant resume así la condición de ciudadano activo:

"er sein eigener Herr (sui iuris) sei, mithin irgend ein Eigentum habe (wozu auch jede Kunst, Handwerk, oder schöne Kunst, oder Wissenschaft gezählt werden kann), welches ihn ernährt; d.i. dass er, in denen Fällen, wo er von andern erwerben muss, um zu leben, nur durch Veräußerung dessen was sein ist erwerbe, nicht durch Bewilli-

gung, die er anderen gibt, von seinen Kräften Gebrauch zu machen, folglich dass er niemanden als dem gemeinen Wesen im eigentlichen Sinne des Worts diene" (186)

La exposición de las condiciones de posibilidad del Estado "in der Idee", realizada bajo la especie de la universalidad y comunidad al entero género humano, viene así a solaparse con los intereses concretos de una clase social de la que en última instancia Kant es portavoz intelectual. Habría que preguntarse críticamente sobre la posibilidad y plausibilidad racional de un contrato social por el que un determinado número de hombres estaría dispuesto a no ejercer el derecho de autonomía legislativa, así como sobre la justificación última de una constitución civil que no recoge la posibilidad de que todos sus miembros sean iguales en el ejercicio de la libertad. En cuanto al primer interrogante, su respuesta pasaría por la evidencia de que quien no es propietario de algo difícilmente puede ser libre, razón por la que vendría ya excluido del Estado. Tal sería una de las conclusiones a sacar del derecho privado. Pero con ello no haríamos otra cosa que ponernos ante la otra pregunta: ¿cómo puede en un Estado "in der Idee" contemplarse que unos ciudadanos sean propietarios y otros no, manteniendo, a la vez, la debida coherencia con las exigencias del derecho? Se trata, desde luego, de un problema difícil que sólo distinguiendo entre dos preocupaciones constantes en el pensamiento jurídico-político de Kant, puede entrar en el camino de su resolución.

Dos preocupaciones perfectamente definidas, desde luego. La de establecer las condiciones universales de validez del derecho como marco de relaciones humanas, emanadas a priori de la pura razón práctica, y la aplicación de estas condiciones a un (su) tiempo histórico concreto.

Precisar la condición kantiana de portavoz de una clase social en clave pequeño burguesa es, sin duda, una fácil tentación. También cabría, lanzados por ese camino, razonar en su descargo que, al oficiar de tal modo, ampliaba al máximo el número de hombres libres que cabía imaginar en las condiciones históricas de su época. En cualquier caso, bien podría argüirse que Kant igualó a los grandes y a los pequeños propietarios en su común condición de votantes, dada la no dependencia del voto de la cantidad de propiedad, sino sólo del hecho de ser propietario. "So muss nach den Köpfen deren, die im Besitzstand sind, nicht nach der Grösse der Besitzungen, die Zahl der Stimmfähigen zur Gesetzgebung beurteilt werden" (187), y también "Hier sind nun kunstverwandte und grosse (oder kleine) Gutseigentümer alle einander gleich, nämlich jeder nur zu einer Stimme berechtigt" (188).

En la Metaphysik der Sitten añade, por otra parte, una observación con la que llena una laguna que había dejado visible en Theorie und Praxis, sobre la posibilidad legal de pasar de ciudadano pasivo a ciudadano activo:

"welcherlei Art die positiven Gesetze, wozu sie stimmen, auch sein möchten, sie doch den natürli-

chen der Freiheit und der dieser angemessenen Gleichheit aller im Volk, sich nämlich aus diesem passiven Zustande zu dem aktiven empor arbeiten zu können, nicht zuwider sein müssen" (189)

Dada la coherencia interna de toda su filosofía práctica, era el mínimo exigible.

#### 2.2.4.4. Sobre el carácter retributivo o preventivo en la coacción del Estado

De no ser que prestigiosos penalistas de nuestros días siguen, a nuestro juicio, malentendiendo el pensamiento de Kant en esta materia, tal vez fuera ya innecesario detenerse en la fundamentación kantiana de la coerción del Estado. Gonzalo Quintero Olivares, en su excelente Introducción al Derecho Penal (190), interpreta la pena en Kant en un sentido retributivo, contraponiéndola a la orientación preventiva vigente en nuestros días. Kant entendería así que el castigo penal tendría la función de devolver algo y en la misma cantidad que se había sustraído al delinquir. El fundamento de la pena sería restituir algo sustraído. Ya uno de los padres del derecho penal de este siglo, E. Mezger, había visto el problema en el mismo sentido. Refiriéndose a Kant dice: "En la esfera del derecho de

castigar defendiendo los más absolutos principios de la retribución y el fundamento absoluto y categórico de la pena; pero su exigencia práctica del talión (ojo por ojo, diente por diente, vida por vida) corresponde a épocas ya definitivamente superadas" (191).

Hemos mantenido en páginas anteriores que la necesidad del Estado civil argüida por Kant era la de hacer posible el derecho, asegurando así la efectividad y carácter duradero de la libertad de los ciudadanos. La coacción, la pena, es el último instrumento al que el Estado recurre para conseguir aquello, dado que su única función es asegurar la libertad civil. Al imponer la pena lo que el Estado buscaría no es devolver algo, sino impedir que vuelva a ocurrir tal. Sólo que a Kant se le presentaría el problema de que el criminal también es una persona moral, y que la pena a él dirigida no puede ser considerada como un medio solamente, sino también como un fin. De ahí que la pena tenga un carácter incondicionado: "Richtliche Strafe (...) kann niemals bloss als Mittel, ein anderes Gute zu befördern, für den Verbrecher selbst, oder für die bürgerliche Gesellschaft, sondern muss jederzeit nur darum wider ihn verhängt werden, weil er verbrochen hat" (192).

En este y no en otro sentido hay que explicar su aceptación de la ley del talión como criterio para determinar la cuantía de la pena; no en un sentido utilitario, sea retributivo o preventivo, sino como la aplicación del imperativo categórico. Una aplicación tendente a obligar al criminal a que la máxima de su acción alcance universalidad en su propia persona. De otro modo

no se podría comprender la insistencia de Kant en advertirnos que a través de la pena no se busca utilidad alguna para el criminal ni para la sociedad:

"Er muss vorher strafbar befunden sein, ehe noch daran gedacht wird, aus dieser Strafe einigen Nutzen für ihn selbst oder seine Mitbürger zu ziehen. Das Strafgesetz ist ein kategorischer Imperativ" (193)



## N O T A S

- (1) Esto muestra en primer lugar que el Estado no tiene un carácter transformador del hombre, sino de freno. El Estado abre caminos distintos hacia el desarrollo de las pasiones. Véase F. Tönnies Vida y doctrina de Thomas Hobbes, Revista de Occidente, Madrid 1932.
- (2) Así lo entiende también F. Tönnies, p. 181.
- (3) Más adelante nos referiremos a ella. Señalemos que esta polémica está recogida por Hobbes en dos opúsculos "Of Liberty and Necessity" y una ampliación posterior de éste a "Questions Concerning Liberty, Necessity and Chance" F. Tönnies hace un estudio detallado en su obra ya citada en las pp. 181 a 205.
- (4) T. Hobbes The English Works of Thomas Hobbes, collected and edited by Sir William Molesworth, Bartt. London 1839. 2nd. Ed. de Scientia Verlag Aalen Germany, 1966. Tomo 3, p. 113. De ahora en adelante nos referiremos a esta obra por las siglas E.W.
- (5) E.W., 4, p. 53.
- (6) E.W., 4, p. 33.
- (7) A Koyré From the closed world to the infinite universe J. Hopkins University Press 1957
- (8) E.W., 3, p. 85.
- (9) F. Tönnies, op.cit., p. 207.
- (10) E.W., 3, p. 85.

- (11) Dalmacio Negro Pavón, Ed. de Elementos de Derecho Natural y político de Thomas Hobbes, p. 386. C.E.C. Madrid 1979. Añade además que Hobbes, "está insinuando aquí la tendencia posterior a sustituir la metafísica por la metaética. De hecho en los idealistas alemanes y en Comte, la metafísica se convirtió en filosofía de la acción, en la cual culmina. (...) Hobbes abre la marcha con su metafísica del poder, que es lo que sustenta la creciente independencia de la categoría de acción y su paso al lugar que ocupaba la de sustancia".
- (12) E.W., 4, p. 34.
- (13) Ibid., 3, p. 85.
- (14) Ibid., 3, pp. 85-86.
- (15) Ibid., 3, p. 85.
- (16) Ibid., 3, p. 74.
- (17) Ibid., 3, p. 74.
- (18) Ibid., 3, p. 74.
- (19) Ibid., 3, p. 74.
- (20) Es éste otro de los innumerables elementos que separan a Hobbes de Kant. El hombre, en todas sus relaciones con otros hombres sólo establece una valoración: todo hombre es un mero medio para su poder, y nunca un fin. No hay una exigencia moral, como en Kant de considerar al hombre como un fin a la vez.
- (21) Hobbes, a veces nos sorprende con la fuerza con que desenmascara ciertas conductas.
- (22) E.W., 3, pp. 74-75.
- (23) Véase por ejemplo la Genealogía de la moral.
- (24) E.W., 3, pp. 74-75.
- (25) Ibid., 3, p. 76.
- (26) El dicho popular, "tanto tienes, tanto vales" parece inspirado en esta misma concepción de Hobbes.
- (27) E.W., 3, p. 76.
- (28) Ibid., 3, p. 76.
- (29) Hobbes: Questions Concerning Liberty, Necessity and Chance. Ibid., 3, p. 453.

- (30) F. Tönnies Hobbes Leben und Lehre Trad. cast., p. 81.
- (31) Ibid.
- (32) E.W., 5. No entramos en una exposición detallada, a pesar de lo subjetivo de muchos de los argumentos aducidos por ambas partes a lo largo de la disputa. Un trabajo interesante, análisis claro, resumido y bastante preciso lo ofrece F. Tönnies en la obra ya citada.
- (33) E.W., 5, pp. 450-451.
- (34) Ibid., 5, pp. 451-453.
- (35) Ibid., 4, p. 68.
- (36) Ibid., 4, p. 68.
- (37) Ibid., 4, p. 68.
- (38) Ibid., 4, p. 68-69.
- (39) Ibid., 4, p. 69.
- (40) El conocido pasaje de Hume del Treatise dice literalmente: "Reason is, and ought only to be the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them". D. Hume A treatise of Human Nature, Ed. Selby-Bigge, p. 415.
- (41) E.W., 3, p. 52.
- (42) Ibid., 4, p. 70.
- (43) Véase en este sentido la objeción formulada por Bramhall sobre la imposibilidad de imputación moral, ni de arrepentimiento frente a alguna acción, sea cual fuere su contenido. Es interesante además, por las repercusiones que el mismo problema adquiere en la obra de Kant.
- (44) E.W., 3, p. 85.
- (45) Ibid., 3, p. 116.
- (46) Ibid., 3, p. 196.
- (47) Ibid., 3, pp. 197-198.
- (48) Ibid., 3, pp. 197-198.
- (49) Ibid., 3, pp. 197-198.
- (50) Ibid., 3, pp. 113.

- (51) Sobre este tema puede verse en castellano la introducción a la edición del Leviathan de la Ed. Nacional, debida a Carlos Moya: "Thomas Hobbes: Leviatán o la invención moderna de la razón". Madrid 1979.
- (52) Hobbes: "Of the natural condition of mankind as concerning their felicity, and misery". E.W., 3, p. 110.
- (53) E.W., 3, p. 110.
- (54) Ibid., 3, p. 110.
- (55) Ibid., 3, p. 112.
- (56) Ibid., 3, p. 111.
- (57) Ibid., 3, p. 111.
- (58) Ibid., 3, p. 112. (El subrayado es mío).
- (59) Ibid., 3, p. 112.
- (60) Ibid., 3, p. 112.
- (61) Ibid., 3, p. 116.
- (62) Ibid., 3, p. 116.
- (63) Véase Aristóteles, Política 1253 a.
- (64) Véase esto más detalladamente en el Leviathan, E.W., 3, pp. 156-157.
- (65) E.W., 3, p. 147.
- (66) Ibid., 3, p. 144.
- (67) Ibid., 3, p. 117.
- (68) Ibid., 3, p. 116.
- (69) Ibid., 3, pp. 153-154.
- (70) Ibid., 3, p. 116.
- (71) Ibid., 3, p. 118.
- (72) Ibid., 3, p. 119.
- (73) Ibid., 3, p. 120.
- (74) Ibid., 3, p. 121.

- (75) E.W., 3, pp. 120, 124 y 127.
- (76) Ibid., 3, p. 117.
- (77) Ibid., 3, p. 118.
- (78) Ibid., 3, p. 130.
- (79) Ibid., 3, pp. 130-131.
- (80) Ibid., 3, p. 131.
- (81) Ibid., 3, p. 138.
- (82) Macpherson, C.B., The political theory of possessive individualism. Trad. Cast. de J.R. Capella, Ed. Fontanella 1970, pp. 62-63.
- (83) E.W., 3, p. 144.
- (84) Ibid., 3, p. 144.
- (85) Ibid., 3, pp. 140-141.
- (86) Ibid., 3, p. 147.
- (87) Ibid., 3, p. 146.
- (88) Ibid., 3, p. 146.
- (89) Ibid., 3, p. 145.
- (90) Hobbes Human Nature, dedicatoria, E.W., 4.
- (91) E.W., 3, pp. IX-X.
- (92) F. Tönnies, op.cit., p. 278.
- (93) Ibid., p. 300.
- (94) E.W., 3, p. X.
- (95) Ibid., 3, p. 157.
- (96) E.W., 3, p. 158.
- (97) M.S., B 4-5.
- (98) Ibid., B 5.
- (99) Ibid., B 26.
- (100) Ibid., B 5-6.

- (101) M.S., B 6.
- (102) Ibid., B 15.
- (103) K.p.V., A 126-127.
- (104) M.S., B 26.
- (105) Ibid., B 32.
- (106) Ibid., B 33.
- (107) Ibid., B 34.
- (108) Ibid., B 34.
- (109) Ibid., B 36.
- (110) Ibid., B 35.
- (111) Ibid., B 36.
- (112) Ibid., B 36.
- (113) Ibid., B 36.
- (114) Ibid., B 37.
- (115) Ibid., B 50. Hemos de observar, aunque de paso, que Kant en esta relación jurídica no admite tampoco a siervos o esclavos. No insistimos ahora en ello por hacerlo cuando tratemos el tema del ciudadano activo y pasivo.
- (116) Ibid., B 82.
- (117) Ibid., B 61. Hemos de advertir, sin embargo, que Kant no equipara las dos definiciones, que denomina Naurenerklärung y Sacherklärung.
- (118) Ibid., B 61.
- (119) Ibid., B 56.
- (120) Ibid., B 67.
- (121) Ibid., B 67.
- (122) Ibid., B 61.
- (123) Ibid., B 33-34. Véase "Allgemeines Prinzip des Rechts".
- (124) Ibid., B 62.
- (125) Ibid., B 58.

- (126) M.S., B 64.
- (127) Ibid., B 65. "Diese ursprüngliche Gemeinschaft des Bodens, und hienit auch der Sachen auf demselben (communio fundi originaria), ist eine Idee, welche objektive (rechtlich-praktische) Realität hat, und ist ganz und gar von der uranfänglichen (communio primaeva) unterschieden, welche eine Erdichtung ist".
- (128) Ibid., B 85.
- (129) Ibid., B 91.
- (130) Ibid., B 84.
- (131) Ibid., B 56.
- (132) Ibid., B 81.
- (133) Ibid., B 81.
- (134) Ibid., B 82.
- (135) Ibid., B 97.
- (136) Ibid., B 98.
- (137) Ibid., B 99.
- (138) Ibid., B 100.
- (139) Ibid., B 105.
- (140) Ibid., B 106.
- (141) Ibid., B 106.
- (142) Ibid., B 105.
- (143) Ibid., B 109.
- (144) Ibid., B 113.
- (145) Ibid., B 117.
- (146) Ibid., B 116-117.
- (147) Ibid., B 155.
- (148) Ibid., B 193.
- (149) F. Glez. Vicens, La filosofía del Estado de Kant, La Laguna 1947, p. 56.
- (150) M.S., B 194.

- (151) M.S., B 162.
- (152) Sobre el tema del mal, ya nos hemos explicitado suficientemente como para eximirnos ahora de hablar del tema.
- (153) M.S., B 157.
- (154) K.r.V., B 373.
- (155) M.S., B 193.
- (156) Ibid., B 156.
- (157) E.W., 3, p. 154.
- (158) M.S., B 73.
- (159) Ibid., B 74.
- (160) Ibid., B 75.
- (161) Ibid., B 87-88.
- (162) Véase Z.e.Frieden. No entramos en la discusión de este problema ahora porque tendrán ocasión de hacerlo más adelante.
- (163) T.P., A 233.
- (164) M.S., B 199.
- (165) Ibid., B 199.
- (166) Ibid., B 199.
- (167) Ibid., B 199.
- (168) Ibid., B 195.
- (169) Ibid., B 196.
- (170) Ibid., B 196.
- (171) Z.e.Frieden, B 21, nota; también M.S., B 196.
- (172) Así contraponc esta definición a aquellas otras que considera tan lógicas: "Alles zu tun, was man will, wenn man nur keinem unrecht tut", o también, "Freiheit ist die Möglichkeit der Handlungen, dadurch man keinen Unrecht tut" Z.e.Frieden, A 21.
- (173) T.P., A 237.
- (174) Ibid., A 244-245.



- (175) M.S., B 203.
- (176) T.P.,
- (177) Z.e.Frieden, B 21, nota.
- (178) T.P., A 240-241.
- (179) Ibid., A 237.
- (180) Ibid., A 241.
- (181) Ibid., A 238.
- (182) Ibid., A 239.
- (183) M.S., B 195.
- (184) Ibid., B 195.
- (185) Ibid., B 200.
- (186) T.P., A 245-247.
- (187) Ibid., A 248.
- (188) Ibid., A 246.
- (189) M.S., B 198.
- (190) Gonzalo Quintero Olivares, Introducción al Derecho penal, Barcanova, Temas universitarios. Barcelona 1981, p. 4 y ss.
- (191) Metzger, E., Tratado de Derecho penal, Ed. Revista de derecho privado, Madrid 1935. Trad. de J.A. Rodríguez Muñoz, de la segunda Ed. alemana. Citamos la Ed. cast. por no disponer de la alemana.
- (192) M.S., B 22.
- (193) M.S., B 22.

## CAPITULO III

Teleología e historia

¿Cómo puedo esperar que el hombre haga lo que debe en relación a un todo cosmopolita? - Teleología e historia - TELEOLOGIA NATURAL EN LOS TEXTOS SOBRE FILOSOFIA DE LA HISTORIA - La teleología natural en la "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" - La teleología natural en la "Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte" - La teleología natural en "Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis" - La teleología natural en "Zum ewigen Frieden" - La teleología en el marco de la filosofía crítica - La sistematización del conocimiento empírico - El uso regulador de las ideas en la sistematización de las leyes particulares - El juicio reflexionante y la finalidad de la naturaleza - El problema de las razas - La finalidad interna - La antinomia del juicio - Orientarse en el pensamiento - Sobre la legitimidad de una finalidad externa en el juicio de la naturaleza - La naturaleza, sistema de fines, sometida a los designios libres del hombre. El concepto de "Endzweck der Natur" - De la necesidad a la libertad. El concepto de cultura - Una antinomia en la razón histórica - La revisión del "höchste Gut" a la luz de la filosofía de la historia - El carácter de

la especie - El carácter de la especie y la historia - Los postulados de la razón histórica - Orientarse en la historia

3.1. ¿Cómo puedo esperar que el hombre haga lo que debe en relación a un todo cosmopolita?

El concepto de "Reich der Zwecke" responde cabalmente a la pregunta de la razón was soll ich tun? Pero ésta sólo apunta al mandato incondicionado de la razón en su uso práctico, mandato que en los hombres no significa sino eso, mandato; un mandato cuya realidad como imperativo no presupone su aceptación y cumplimiento en el tiempo. Cómo puede este mandato incondicional y atemporal de la razón encarnarse en la actividad de los hombres es cosa que bien debía erigirse en preocupación de primera magnitud por un pensador cuyo foco central de interés radicaba en filosofía práctica.

En el marco de la filosofía kantiana de la historia viene esbozada una respuesta a una pregunta -¿cómo puedo esperar que el hombre haga lo que debe?- nunca formulada explícitamente, a diferencia de las tres que figuran en el "Canon" de la primera Crítica por Kant (1). El conjunto de opúsculos y artículos de temática filosófico-histórica responden a un interés de la razón por representarse las condiciones de posibilidad de que el hombre cumpla con su deber. La posibilidad de la realización de los mandatos de la razón práctica queda incluida en la noción del deber, como vimos a propósito del imperativo categórico. Por las condiciones de posibilidad de su realización en la temporalidad se interesa, sin embargo, el interrogante arriba formulado.

De la consideración del hombre como fenómeno y noumeno viene

a resultar que el arbitrio de éste puede escoger como máxima, bien el dictado de su sensibilidad, recogido bajo el principio de felicidad, bien el dictado de su razón práctica en forma de imperativo categórico. La realidad del mal, empíricamente comprobada, evidencia las dificultades con que el hombre, considerado individualmente y como especie, se encuentra al cumplir su destino moral.

En nuestra reconstrucción del camino emancipatorio del hombre que, en buena lógica kantiana, sólo se consuma alcanzando un reino de fines, nos encontrábamos con una dificultad perturbadora: la distinción entre legalidad y moralidad, una moralidad que permanece en lo nouménico y en último extremo sólo resulta accesible a la conciencia individual, y una legalidad que en cuanto conformidad con la ley moral tiene un carácter temporal. Esta legalidad viene ínsita en la moralidad en la medida en que no es otra cosa que la manifestación externa de la moralidad, diferenciándose tan sólo por el móvil de las conductas a una y otra obedientes. Puestas así las cosas, la legalidad es condición para el cumplimiento de la moralidad: cuando aquélla no se cumple, tampoco puede darse ésta. El derecho, y su organización efectiva en un Estado cosmopolita, son la plasmación de esa legalidad, condición de la moralidad. Se comprende, pues, que la formación de un todo cosmopolita pase a convertirse en un imperativo de la razón práctica con la misma fuerza que pasó a serlo la realización de un "Reich der Zwecke". Es más, en la Religion Kant nos razona que el paso del mal al bien tiene lugar de un modo nouménico, al modo de decisión de

cambiar de máxima que no puede ocurrir en el tiempo. Por todo ello, la pregunta ¿cómo puedo esperar que el hombre haga lo que debe? tiene que parafrasearse matizadamente: ¿cómo puedo esperar que el hombre haga lo que debe para formar un todo cosmopolita? Un todo que no sólo es expresión del cumplimiento de la legalidad, sino, garante último, a su vez, de su irreversibilidad.

La filosofía de la historia dibuja así su objetivo: mostrar el camino que media entre la realidad empírica del presente y la instauración de una sociedad cosmopolita entre los hombres. Su tarea es el progreso legal y no el progreso moral. Afirmación ésta de orden no menor, dado que el progreso hacia la formación del todo legal es la (última) condición que el hombre ha de cumplir para la realización del reino de fines. Actuando así condicionaría la naturaleza (humana) toda en orden a un fin moral. La antinomia entre la libertad y la necesidad, esa antinomia que cruza al hombre, pasaría a encontrar así una unificación en la realización del derecho en el seno de una sociedad cosmopolita. Pasando, a su vez, el hombre habría alcanzado su máximo destino: su deificación.

La libertad, la pura espontaneidad de la razón práctica, su mandato "incondicionado", se revela así como capaz de conformar y ordenar la naturaleza (humana) ciega. Y ello a través de la administración de coacción según los principios del derecho. Porque si la realización del sumo bien no resulta concebible por la razón práctica sin postular la existencia de Dios, en cuanto creador moral del mundo, la realización del todo legal

no puede a su vez concebirse sin postular la construcción del Estado, un Estado que como el Leviathan hobbesiano, sería una obra humana, pero también sería una especie de dios mortal, cuyo contenido nos viene dado a priori por la razón práctica.

Los pormenores de esta idea de la razón práctica nos son ya conocidos. Comprendida así la importancia de la pregunta ¿cómo puedo esperar que el hombre haga lo que debe para formar un todo cosmopolita?, se configura inmediatamente la tarea de procurarle respuesta. Tarea que, como ya hemos sugerido, Kant no facilita demasiado en sus escritos, dado el carácter fragmentario de éstos.

Dos claves aparentemente distintas nos ofrece, en cualquier caso, para vertebrar su filosofía de la historia: ilustración y teleología natural. En orden a la primera, el progreso legal ha de esperarse de la madurez progresiva de la razón entre los hombres, siendo la difusión y la publicidad de las ideas el principal instrumento para lograr ese fin. Pero paralelamente sostuvo también la idea de una teleología de la naturaleza, de una secreta intención de la naturaleza de provocar el total desarrollo de las disposiciones humanas a través del antagonismo entre los hombres, destacando entre aquéllas la de la moralidad. De todos modos, Kant confirió un peso desigual a estas ideas en sus escritos, primando la noción de una teleología natural.

### 3.2. Teleología e historia

Hemos subrayado suficientemente a lo largo de nuestro trabajo la fascinación que a Kant le produjo el tema de la libertad y la necesidad. Una libertad y una necesidad cuya unificación ocurriría en la teleología, que permite encaminar el mecanicismo natural a fines, y a cuyo tratamiento dedicó su tercera Crítica. Este tema es, por lo demás, el tema de la filosofía kantiana de la historia: la sujeción de la naturaleza humana en su totalidad a fines morales. Nada tiene, pues, de sorprendente que la teleología sea, también aquí, el punto central. Sólo que el planteamiento kantiano no deja de suscitar perplejidades, por lo menos en una primera lectura. Perplejidades que surgen, por ejemplo, ante el carácter activo, que en el progreso legal, y por lo tanto moral, confiere Kant a la misma naturaleza al margen de la voluntad humana. Si se supone una finalidad natural, actuante, incluso a pesar del hombre, pierde, en efecto, todo sentido la ética. El hombre no necesita legislar nada: bien a su pesar, "la providencia", "un sabio ordenador", ha predispuesto que incluso el mal acabe generando bien. La ética se disolvería en teología y la filosofía de la historia mutaría en una teodicea, o para ser más exactos en una teología de la historia.

Con ello queda indicado el primer paso analítico a desarrollar. A conciencia, por supuesto, aún antes de entrar a fondo en el tema, de que Kant no podía zanjar así un problema de tan vital importancia para su sistema, contradiciendo abiertamente



la regla de oro de su ética: la voluntad autolegisladora del hombre. Deberemos considerar, pues, la teleología de la historia desde una perspectiva más amplia, enmarcándola concretamente en relación con la "Crítica del Juicio".

### 3.3. Teleología natural en los textos sobre filosofía de la historia

Desde 1784, con la Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht hasta el año 1798 en el que aparece Der Streit der Fakultäten, Kant produce pequeños escritos filosófico-históricos en los que destaca su tesis de la existencia de una teleología natural, como ya hemos señalado. Al mismo tiempo va sacando a la luz opúsculos sobre antropología y biología como Von den verschiedenen Rassen der Menschen o Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse, entre otros, y que como se ha indicado, tenían para Kant un significado también práctico (2). Aunque el tema obliga, según apuntábamos, a detenerse también en la tercera Crítica, de momento y en un primer paso, reconstruiremos la presencia de esta teleología natural en aquellas obras, de cara a su posterior discusión en el citado marco más amplio.

### 3.3.1. La teleología natural en la "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht"

Aún siendo la primera, esta obra, es la más completa en lo que hace al tema que nos ocupa, la que más lo asume como eje, por mucho que en las siguientes, y sobre todo en la Kritik der Urteilskraft, fueran introduciéndose modificaciones y matizaciones. Cuatro polos localizan la obra. En orden a los dos primeros, la historia de la humanidad exhibe un plan de la naturaleza en el que viene incluido el desarrollo de las disposiciones de la humanidad con vistas a conseguir que el hombre sea quien, por sí mismo, se procure cuanto excede a su mera animalidad. El medio del que la naturaleza se sirve para alcanzar este objetivo intencional, en tercer lugar, la discordia, una discordia que a tal fin promueve y fomenta entre los hombres. A esta racionalización pasa, por último, a corresponderle un interés práctico-propulsor, que es el de la propia filosofía de la historia.

Comencemos por el primer punto: la historia no viene contruida por la voluntad humana en la medida en que tanto las acciones que de ella emanan, como su aparente libertad, responden a un plan de la naturaleza. Numerosos pasajes insisten en esta idea. Así:

"Einzelne Menschen und selbst ganze Völker  
denken wenig daran, dass, indem sie, ein jedes  
nach seinem Sinne und einer oft wider den andern,

ihre eigene Absicht verfolgen, sie unbemerkt an der Naturabsicht, die ihnen selbst unbekannt ist, als an einem Leitfaden fortgehen, und an derselben Beförderung arbeiten, an welcher, selbst wenn sie ihnen bekannt würde, ihnen doch wenig gelegen sein würde" (3)

Y también, "Man kann die Geschichte der Menschengattung in grossen als die Vollziehung eines verborgenen Plans der Natur ansehen" (4).

Y no se trata sólo de estos textos, sino que toda la obra está constantemente salpicada de expresiones como "Die Natur hat also die Unvertragsamkeit der Menschen, (...) wieder zu einem Mittel Gebraucht" (5), o también "die Natur verfolge hier (...)" (6). "Nur die Annäherung zu dieser Idee ist uns von der Natur auferlegt" (7), "Das Mittel, dessen sich die Natur bedient (...)" (8), "Die Natur hat gewollt (...)" (9). Así pues, el juego de las libertades humanas obedece a la "astucia de la naturaleza", "besser der Vorsehung" (10), como el propio Kant reconoce, dejándonos la impresión que la voluntad del hombre en la acción histórica no es libre, no responde a principio de autonomía alguno, y sólo representa, en fin, de un modo necesario, su papel.

La naturaleza prevé, por otra parte, como también hemos subrayado ya, el desarrollo de todas las disposiciones racionales del hombre en el conjunto de la especie y no individualmente, no habiendo otro camino que éste para la consecución de cual-

quier felicidad o perfección. Coherentemente con ello, la especie humana es presentada por Kant, en su conjunto, como un organismo:

"Am Menschen (als dem einzigen vernünftigen Geschöpf auf Erden) sollten sich diejenigen Naturanlagen, die auf den Gebrauch seiner Vernunft abgezielt sind, nur in der Gattung, nicht aber im Individuum vollständig entwickeln" (11)

Como causas de esta imposibilidad de pleno desarrollo de las disposiciones humanas en el individuo como tal, Kant aduce lo corto de la vida del hombre y el carácter inagotable de la razón:

"wenn die Natur seine Lebensfrist nur kurz angesetzt hat (wie es wirklich geschehen ist), so bedarf sie einer vielleicht unabsehbaren Reihe von Zeugungen, deren eine der andern ihre Aufklärung überliefert, um endlich ihre Keime in unserer Gattung zu derjenigen Stufe der Entwicklung zu treiben, welche ihrer Absicht vollständig angemessen ist" (12)

Como bien puede verse, este desarrollo es, en definitiva, el de la razón misma. De ahí que la ilustración forme parte, también, de los planes de la naturaleza. Esta incorporación de la

ilustración en los planes de la naturaleza -perfectamente lógica dado el papel que aquélla juega en la historia- viene expresado en el tercer principio de la Idee, según el que la naturaleza obliga al hombre a ser él mismo la causa de su perfección. En la medida en que pretende solucionar la aparente antinomia entre una providencia que dirige las acciones de los hombres, y la exigencia de que éstos sean libres y autolegislen sus leyes prácticas, este punto reviste una importancia central:

"Die Natur hat gewollt: dass der Mensch alles, was über die mechanische Anordnung seines tierischen Daseins geht, gänzlich aus sich selbst herausbringe, und keiner anderen Glückseligkeit, oder Vollkommenheit, teilhaftig werde, als die er sich selbst, frei von Instinkt, durch eigene Vernunft, verschafft hat" (13)

Tenemos así configurada ya una primera parte de las doctrinas de la Idee: la Providencia/Naturaleza quiere que el hombre se haga dueño de su propio destino a través de un proceso de ilustración que se desarrolla en la especie y no en el individuo. Seguidamente, en cuanto al medio de que esta providencia se vale para conseguir sus fines, de cara a un orden legal superior, este es, como ya sabemos, el antagonismo:

"Das Mittel, dessen sich die Natur bedient, die Entwicklung aller ihrer Anlagen zu Stande zu

bringen, ist der Antagonism derselben in der Gesellschaft, so fern dieser doch am Ende die Ursache einer gesetzmässigen Ordnung derselben wird. Ich verstehe hier unter dem Antagonism die ungesellige Geselligkeit der Menschen; d.i. den Hang derselben, in Gesellschaft zu treten, der doch mit einem durchgängigen Widerstande, welcher diese Gesellschaft beständig zu trennen droht, verbunden ist" (14)

Si esta tesis de que es la naturaleza (o la providencia) y no el hombre quien señala el decurso de la historia, ofrece una faz paradójica, dado su enmascaramiento en una filosofía práctica que cuenta como Grundgesetz el principio de autolegislación, no menos viene a serlo la de que sea el mal el medio para obtener el bien, que podamos pasar del presente a ese moralisches Ganze afirmando una disposición natural, el antagonismo, la "ungesellige Geselligkeit":

"Alle Kultur und Kunst, welche die Menschheit zieret, die schönste gesellschaftliche Ordnung, sind Früchte der Ungeselligkeit, die durch sich selbst genötigt wird, sich zu disziplinieren, und so, durch abgedrungene Kunst, die Keime der Natur vollständig zu entwickeln" (15)

En este sentido Kant llega incluso a comparar la historia con

un bosque:

"so wie Bäume in einem Walde, eben dadurch dass ein jeder dem andern Luft und Sonne zu benehmen sucht, einander nötigen, beides über sich zu suchen, und dadurch einen schönen geraden Wuchs bekommen; statt dass die, welche in Freiheit und von einander abgesondert ihre Äste nach Wohlgefallen treiben, krüppelig, schief, und krumm wachsen"

(16)

¿Cómo situar inteligiblemente estos pasajes dentro de la ética de Kant? ¿Cómo comprender que después de edificar su filosofía moral sobre el concepto de libertad y la obligación de someterse a los mandatos de su razón práctica frente a las inclinaciones de la naturaleza, admita ahora que la mera naturaleza, y por lo tanto, la negación del imperativo categórico puede conducir, paradójicamente, a un todo moral? ¿Cómo admitir -en definitiva- que el mal sea por sí mismo la causa del bien? Porque, en efecto:

"Da geschehen nun die ersten wahren Schritte aus der Rohigkeit zur Kultur, die eigentlich in dem gesellschaftlichen Wert des Menschen besteht; da werden alle Talente nach und nach entwickelt, der Geschmack gebildet, und selbst durch fortgesetzte Aufklärung der Anfang zur Gründung einer

Denkungsart gemacht, welche die grobe Naturanlage zur sittlichen Unterscheidung mit der Zeit in bestimmte praktische Prinzipien, und so eine pathologisch-abgedrungene Zusammenstimmung zu einer Gesellschaft endlich in ein moralisches Ganzes verwandeln kann" (17)

Incluso la guerra entre los Estados es, para Kant, una forma de antagonismo provocada por la naturaleza, como puede leerse en un texto que remite, asimismo, a ese último logro que dicha naturaleza ofrece a los hombres -todo legal o la sociedad cosmopolita-:

"Alle Kriege sind demnach so viel Versuche (zwar nicht in der Absicht der Menschen, aber doch in der Absicht der Natur), neue Verhältnisse der Staaten zu Stande zu bringen, und durch Zerstörung, wenigstens Zerstückelung aller, neue Körper zu bilden, die sich aber wieder, entweder in sich selbst oder neben einander, nicht erhalten können, und daher neue ähnliche Revolutionen erleiden müssen; bis endlich einmal, teils durch die bestmögliche Anordnung der bürgerlichen Verfassung innerlich, teils durch eine gemeinschaftliche Verabredung und Gesetzgebung äusserlich, ein Zustand errichtet wird, der, einem bürgerlichen gemeinen Wesen ähnlich, so wie ein Automat sich selbst erhalten



kann" (18)

Habría que preguntarse por el alcance de esta idea de la historia, por el valor ontológico de esa construcción kantiana. En un comentario más brillante que acertado Yovel ha argumentado que la Idee ocupa un lugar precrítico en lo que hace a la teleología de la historia. Teleología que, a sus ojos, sólo vendría a alcanzar el carácter de "crítica" en la Kritik der Urteilstkraft (19). Pero varios datos externos nos obligarían a poner, cuanto menos, en duda esta tesis de Yovel. Primera es que Kant publica la Idee tres años más tarde que la primera Crítica e inmediatamente antes que la Grundlegung y la segunda Crítica. Segundo, que la Kritik der Urteilstkraft aparecería sólo seis años más tarde. Además, porque Kant confiere a la tipificación de la historia del mundo que lleva a cabo en la Idee un carácter orientativo, esencialmente filosófico, dotado con una doble utilidad, práctica y teórica:

"Ein philosophischer Versuch, die allgemeine Weltgeschichte nach einem Plane der Natur, der auf die vollkommene bürgerliche Vereinigung in der Menschengattung abzielt, zu bearbeiten, muss als möglich, und selbst für diese Naturabsicht beförderlich angesehen werden" (20)

En el apéndice de la "Dialéctica transcendental" de la primera Crítica insiste, por lo demás, en esta utilidad teórica:

"so dürfte diese Idee uns doch zum Leitfaden dienen, ein sonst planloses Aggregat menschlicher Handlungen, wenigstens im grossen, als ein System darzustellen" (21)

De todos modos es posible que el carácter no dogmático, sino crítico, de esta teleología natural, no quede lo suficientemente claro: nuestra opinión resulta, de todos modos, perfectamente comprensible desde la posterior diferenciación entre "juicio determinante" y "juicio reflexionante".

### 3.3.2. La teleología natural en la "Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte"

En este opúsculo Kant desarrolla un intento de interpretación de un relato bíblico desde los presupuestos de la Idee. Su objeto, pues, es mostrar a través de un ejemplo el progreso de la animalidad a la moralidad en la especie humana. Si en la Idee Kant habla siempre de la naturaleza como instancia providente, aquí insiste más en la Providencia, como tal, una providencia a la que incumbe la tarea de desarrollar un plan de progreso:

"zu welchem Fortschritte denn ein jeder am

seinem Teile, so viel in seinen Kräften steht,  
beizutragen durch die Natur selbst berufen ist"  
(22)

Y también:

"das menschliche Geschlecht von dem ihm durch  
die Natur vorgezeichneten Fortgange der Ausbildung  
seiner Anlagen zum Guten unwiderstehlich abbrachte"  
(23)

La idea de antagonismo como motor de progreso opera igualmente aquí. La desigualdad y la guerra son los medios de que se sirve la naturaleza:

"Mit dieser Epoche fing auch die Ungleichheit  
unter Menschen, diese reiche Quelle so vieles Bö-  
sen, aber auch alles Guten, an, und nahm fernerhin  
zu" (24)

Junto a estas coincidencias destaca asimismo, y debemos subrayarlo, el énfasis que pone Kant en lo meramente aproximativo de esta representación de la historia, así como en su función práctica. Ya la idea plausibilizaba la formación de un todo sistemático a partir de un mero agregado de acontecimientos dispersos, formación que no hay que esperar, claro es, de la historia empírica. Esta idea gana aquí en fuerza, como gana

también en ella la defensa kantiana de su carácter orientador para la acción del hombre:

"Gleichwohl, da Mutmassungen ihre Ansprüche auf Beistimmung nicht zu hoch treiben dürfen, sondern sich allenfalls nur als eine der Einbildungskraft in Begleitung der Vernunft, zur Erholung und Gesundheit des Gemüts, vergönnete Bewegung, nicht aber für ein ernsthaftes Geschäft ankündigen müssen: so können sie sich auch nicht mit derjenigen Geschichte messen, die über eben dieselbe Begebenheit als wirkliche Nachricht aufgestellt und geglaubt wird, deren Prüfung auf ganz andern Gründen, als blosser Natur-philosophie, beruht" (25)

Y también:

"Es ist also dem Menschen eine solche Darstellung seiner Geschichte erspriesslich und dienlich zur Lehre und zur Besserung, die ihm zeigt: dass er der Vorsehung, wegen der Übel, die ihn drücken, keine Schuld geben müsse" (26)

3.3.3. La teleología natural en "Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis"

En la tercera parte de esta obra, Von verhältnis der Theorie zur Praxis in Völkerrecht in allgemein-philanthropischer, d.i. kosmopolitischer Absicht betrachtet desarrolla de nuevo esta idea de una teleología natural -anticipando, como veremos, ideas desarrolladas en zum ewigen Frieden-, sólo que como revela ya el rótulo citado, en orden a la consecución de una sociedad cosmopolita en la que definitivamente quepa asumir como instaurada la paz. La naturaleza o la providencia es hecha, como veremos, responsable de lo que sucede en la historia:

"Fragen wir nun: durch welche Mittel dieser immerwährende Fortschritt zum Besseren dürfte erhalten, und auch wohl beschleunigt werden? so sieht man bald, dass dieser ins unermesslich Weite gehende Erfolg nicht sowohl davon abhängen werde, was wir tun (z.B. von der Erziehung, die wir der jüngeren Welt geben), und nach welcher Methode wir verfahren sollen, um es zu bewirken; sondern von dem, was die menschliche Natur in und mit uns tun wird, um uns in ein Gleis zu nötigen, in welches wir uns von selbst nicht leicht fügen würden. Denn von ihr, oder vielmehr (weil höchste Weisheit zu Vollendung dieses Zwecks erfordert

wird) von der Vorsehung allein, können wir einen Erfolg erwarten" (27)

Y una vez más, también, el antagonismo en los Estados, en forma de guerra, y sus derivaciones es erigido en motor último de una constitución cosmopolita, único marco capaz de garantizar una paz perpetua (28). El egoísmo, el mal, puede ser, en definitiva, factor causal de progreso:

"Und so wird auch die Nachkommenschaft (auf die keine von ihr unverschuldete Lasten gewälzt werden), ohne dass eben Liebe zu derselben, sondern nur Selbstliebe jedes Zeitalters die Ursache davon sein darf, immer zum Besseren, selbst im moralischen Sinn, fortschreiten können: indem jedes gemeine Wesen, unvernünftig, einem anderen gewalttätig zu schaden, sich allein am Recht halten muss, und, dass andere eben so geformte ihm darin zu Hülfe Kommen werden, mit Grunde hoffen kann" (29)

Importa subrayar, por último, que también en esta obra insiste Kant en el carácter no constitutivo y meramente hipotético de estas ideas "Dieses ist indes nur Meinung und bloss Hypothese" (30).

### 3.3.4. La teleología natural en "Zum ewigen Frieden"

En el primer suplemento de la segunda sección de Zum ewigen Frieden y con el título Von der Garantie des ewigen Friedens, desarrolla Kant nuevamente el tema de una naturaleza finalista en la consecución del progreso de la humanidad. Aquí nos es presentada como "garantía" del cumplimiento de una idea de la razón práctica: la paz perpetua. A los ocho años de la publicación de su última Crítica -y desautorizando casi avant la lettre a Yovel-, Kant insiste todavía en ese protagonismo de la naturaleza en la historia de la humanidad, por más que ahora matice esta tesis como mera idea de la razón:

"Das, was diese Gewähr (Garantie) leistet, ist nichts Geringeres, als die grosse Künstlerin Natur (natura daedala rerum), aus deren mechanischem Laufe sichtbarlich Zweckmässigkeit hervorleuchtet, durch die Zwietracht, der Menschen Eintracht selbst wider ihren Willen emporkommen zu lassen, und darum, gleich als Nötigung einer ihren Wirkungsgesetzen nach uns unbekannten Ursache, Schicksal, bei Erwägung aber ihrer Zweckmässigkeit im Laufe der Welt, als tiefliegende Weisheit einer höheren, auf den objektiven Endzweck des menschlichen Geschlechts gerichteten, und diesen Weltlauf prä-determinierenden Ursache Vorsehung genannt wird"

(31)

Llega incluso a afirmar:

"Wenn ich von der Natur sage: sie will, dass dieses oder jenes geschehe, so heisst das nicht soviel, als: sie legt uns eine Pflicht auf, es zu tun (denn das kann nur die zwangsfreie praktische Vernunft), sondern sie tut es selbst, wir mögen wollen oder nicht (fata volentem ducunt, nolentem trahunt)" (32)

Encontramos aquí una de las caracterizaciones kantianas más rígidas y explícitas de ese automatismo de la naturaleza: "sie tut es selbst", "wir mögen wollen oder nicht". Si de ser tal motor natural el caso, ¿qué puede importar lo que haga el hombre? ¿Acaso la filosofía práctica no adquiere además un carácter meramente ilustrativo, útil solamente para identificar el estadio último al que ha de llegar la humanidad? Son preguntas que, obviamente, se imponen. Kant presenta el examen de la actividad de la providencia en dos partes. En la primera indaga lo que hasta el presente ha hecho para que las cosas estén así:

"Ihre provisorische Veranstaltung besteht darin: dass sie 1) für die Menschen in allen Erdgegenden gesorgt hat, daselbst leben zu können; 2) sie durch Krieg allerwärts hin, selbst in die unwirtbarste Gegenden, getrieben hat, um sie zu bevölkern; 3) durch eben denselben sie in mehr



oder weniger gesetzliche Verhältnisse zu treten  
genötigt hat" (33)

En la segunda se preocupa de la garantía misma, esto es, de lo que hace la naturaleza para que algún día la paz perpetua sea posible.

Zum ewigen Frieden fue escrita con posterioridad a la Metaphysik der Sitten, obra en la que el derecho público es articulado en tres apartados, como derecho político, de gentes, y cosmopolita. Retomando ideas antiguas Kant se ocupa en este opúsculo de lo que la naturaleza puede hacer para que los hombres alcancen el cumplimiento de esos tres derechos. Siendo el egoísmo ('der Handelsgeist') y la guerra los elementos predilectos en la naturaleza (34). En cualquier caso sólo con un total desarrollo de aquellos tres apartados, el derecho político, el de gentes, y el cosmopolita, mediante la instauración de un todo legal, juzga Kant posible la instauración de una paz perpetua.

### 3.4. La teleología en el marco de la filosofía crítica

La teleología encuentra un lugar privilegiado en la tercera Crítica, publicada como pieza fundamental de su sistema y a una edad en la que no es de suponer que ésta pudiera sufrir re-

visiones sustanciales. Dos tipos de circunstancias concurren, en nuestra opinión, en la edificación de esta obra. Por un lado el tratamiento progresivo y cada vez más decidido dentro del sistema crítico en artículos y escritos menores que va publicando paralelamente a sus grandes obras de temas que no encuentran su lugar en éstas. Por otro, la consciencia creciente de una necesidad del propio sistema crítico a la que no son ajenos esos escritos marginales: la necesidad de unir una libertad y una necesidad que en las dos primeras Críticas se presentaban literalmente irreductibles entre sí. Todo ello tiene que ser puesto en relación con el hecho de que la naturaleza como tal ofrecía aspectos difícilmente explicables por el solo recurso a principios categoriales. Si la biología -que en los días de Kant aún no había entrado por el "seguro camino" de la ciencia- le ofrecía un interés práctico -en la consideración de las razas humanas, como se verá-, no dejaba menos de ofrecerle un interés especulativo centrado en la evidencia que le procuraba de la imposibilidad de explicar mecánicísticamente los seres organizados. Dicho de otra manera, el horizonte científico de Kant, tan marcado por la física newtoniana, se abría a las ciencias de la vida.

El comportamiento concreto de la naturaleza, tal y como se expresa en sus legalidades empíricas, no resultaba, por otra parte, deducible de los principios del entendimiento. La necesidad de una unidad sistemática, capaz de ordenar las leyes particulares se había convertido, al hilo de esta evidencia creciente, en una preocupación que cruza como un hilo rojo el

espacio que va del apéndice de la "Dialéctica transcendental" de la primera Crítica a la introducción de la tercera.

Para ambos problemas -los seres organizados y la sistematización de las leyes empíricas- Kant pasa a esbozar una solución extraempírica. Recurre al principio de una causa inteligente, sin otra determinación que sus ideas, ideas en orden a las que conformaría la naturaleza misma. La teleología hace referencia a una causalidad por conceptos. El simple concepto determina el objeto que él representa:

"Wenn man, was ein Zweck sei, nach-seinen transzendentalen Bestimmungen (Ohne etwas Empirisches, dergleichen das Gefühl der Lust ist, vorauszusetzen) erklären will: so ist Zweck der Gegenstand eines Begriffs, sofern dieser als die Ursache von jenem (der reale Grund seiner Möglichkeit) angesehen wird; und die Kausalität eines Begriffs in Ansehung seines Objekts ist die Zweckmässigkeit (Norma finalis). Wo also nicht etwa bloss die Erkenntnis von einem Gegenstande, sondern der Gegenstand selbst (die Form oder Existenz desselben) als Wirkung, nur als durch einen Begriff von der letztern möglich gedacht wird, da denkt man sich einen Zweck" (35)

Kant sitúa, pues, la finalidad (Zweckmässigkeit) de la natu-

raleza en un ser capaz de determinarla a través de un concepto. De un ser que contenga la realidad de la naturaleza en sus conceptos. Un ser, que en lo que hace a la naturaleza, no podía ser, obviamente, humano. Un ser sólo identificable, en suma, con un entendimiento superior. De todos modos esta solución encuentra su limitación en su valor meramente regulativo y no constitutivo.

Otro problema que pedía resolución era el enlace entre la naturaleza meramente mecánica y la libertad práctica del hombre. Y al hacerlo reclamaba atención filosófico-histórica.

Así pues, en la medida en que ya Kant había ido ocupándose de estas cuestiones en numerosos escritos, pero era crecientemente consciente de la necesidad de darles un tratamiento más definitivo y en la medida, también, que en el ámbito al que en definitiva remitía era el de la dialéctica libertad-necesidad, con la consiguiente adición de este interés de una razón interna al propio sistema, Kant no podía sino llegar a su Kritik der Urteilkraft, como realmente hizo.

Esta tercera Crítica tenía así la función, entre otras, de procurar el tránsito de la libertad a la necesidad -o del entendimiento a la razón, de la naturaleza a la ética, etc.- exigido por los resultados de sus obras anteriores:

"Der Verstand ist a priori gesetzgebend für die Natur als Objekt der Sinne, zu einem theoretischen Erkenntnis derselben in einer möglichen Erfahrung. Die Vernunft ist a priori gesetzgebend für die

Freiheit und ihre eigene Kausalität, als das Übersinnliche in dem Subjekte, zu einem unbedingtpraktischen Erkenntnis. Das Gebiet des Naturbegriffs, unter der einen, und das des Freiheitsbegriffs, unter der anderen Gesetzgebung, sind gegen allen wechselseitigen Einfluss, den sie für sich (ein jedes nach seinen Grundgesetzen) auf einander haben könnten, durch die grosse Kluft, welche das Übersinnliche von den Erscheinungen trennt, gänzlich abgesondert. Der Freiheitsbegriff bestimmt nichts in Ansehung der theoretischen Erkenntnis der Natur; der Naturbegriff eben sowohl nichts in Ansehung der praktischen Gesetze der Freiheit: und es ist in sofern nicht möglich, eine Brücke von einem Gebiete zu dem andern hinüberzuschlagen" (36)

El paso de la naturaleza a la libertad es un paso dado por el juicio, facultad que ocupa, a su vez, un lugar medio entre el entendimiento y la razón. El siguiente texto resume muy claramente el problema:

"Der Verstand gibt, durch die Möglichkeit seiner Gesetze a priori für die Natur, einen Beweis davon, dass diese von uns nur als Erscheinung erkannt werde, mithin zugleich Anzeige auf ein übersinnliches Substrat derselben; aber lässt dieses gänzlich unbestimmt. Die Urteilkraft ver-

schafft durch ihr Prinzip a priori der Beurteilung der Natur, nach möglichen besonderen Gesetzen derselben, ihrem übersinnlichen Substrat (in uns sowohl als ausser uns) Bestimmbarkeit durch das intellektuelle Vermögen. Die Vernunft aber gibt eben demselben durch ihr praktisches Gesetz a priori die Bestimmung; und so macht die Urteilstkraft den Übergang vom Gebiete des Naturbegriffs zu dem des Freiheitsbegriffs möglich" (37)

Ese "Übergang" entre la indeterminación teórica y la determinación práctica con respecto a lo que no se puede dar en la experiencia muestra, claro es, a una luz nítida, el lugar de la teleología en la historia. La filosofía de la historia no pretende establecer sino la naturaleza determinable por la razón práctica, o lo que es igual: la respuesta a la pregunta sobre el modo cómo a la naturaleza le es dado ordenarse para poder ser determinada por la libertad práctica del hombre.

En su examen del tema de la sistematización de la experiencia y los seres organizados, Kant muestra asimismo -coherentemente con los presupuestos que acabamos de catalogar- la determinabilidad de la naturaleza por la libertad, llegando así a la filosofía de la historia.

### 3.5. La sistematización del conocimiento empírico

Si bien la teleología constituye el tema de la tercera Crítica, aparece ya presentada en un apartado de gran importancia de la primera. Y aparece en relación con el conocimiento de la naturaleza y el uso legítimo de las ideas con tal fin. En la "Analítica trascendental" quedan establecidas las condiciones de posibilidad de la experiencia. Los principios del entendimiento representan, en efecto, condiciones que ha de cumplir cualquier experiencia para ser tal, aunque en ellos no está detallada la naturaleza en su particularidad. Por ello, la experiencia se nos presenta como un agregado sin orden para cuya explicación no resultan suficientes los principios del entendimiento.

La segunda analogía ha servido a Kant para defender la ciencia newtoniana, ciertamente. Pero del principio de causalidad, esto es, de la ley que establece que cada suceso tiene una causa, no pueden derivarse las formas innumerables de relaciones causales que se dan en la experiencia. De donde resulta que la ciencia natural precisa de los principios del entendimiento, desde luego, que sin contar con ellos, resultaría imposible, pero que sólo con ellos resultaría vana. Al final de la deducción trascendental de las categorías incluye el siguiente párrafo de algún modo esclarecedor:

"alle Erscheinungen der Natur, ihrer Verbindung nach, unter den Kategorien stehen, von welchen die

Natur (bloss als Natur überhaupt betrachtet), als dem ursprünglichen Grunde ihrer notwendigen Gesetzmässigkeit (als natura formaliter spectata), abhängt. Auf mehrere Gesetze aber als die auf denen eine Natur überhaupt, als Gesetzmässigkeit der Erscheinungen in Raum und Zeit, beruht, reicht auch das reine Verstandesvermögen nicht zu, durch blosser Kategorien den Erscheinungen a priori Gesetze vorzuschreiben. Besondere Gesetze, weil sie empirisch bestimmte Erscheinungen betreffen, können davon nicht vollständig abgeleitet werden, ob sie gleich alle insgesamt unter jenen stehen. Es muss Erfahrung dazu kommen, um die letztere überhaupt kennen zu lernen" (38)

Como MacFarland señala (39) éste sería el límite de los principios del entendimiento en general y de la segunda analogía en particular. Sólo con los principios categoriales no podemos derivar a priori la regularidad -y así tampoco ordenar- que se da en la naturaleza a través de sus múltiples formas. No podemos, en suma, ordenarla. Recordemos el enunciado de las tres analogías de la experiencia:

"Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharret die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert" (40),

"Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung" (41) y,



"Alle Substanzen, so fern sie im Raum als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung" (42).

Los axiomas, las anticipaciones o los postulados, igual que las analogías, son principios dados a priori en nuestro entendimiento y con los que toda experiencia posible ha de concordar. Pero la experiencia nos ofrece una diversidad de sustancias individuales, de acciones recíprocas entre ellas y de relaciones causa-efecto. Y esta diversidad se muestra contingente a nuestro entendimiento guiado por los principios categoriales. Conocer la naturaleza intentando establecer regularidades a partir de su singularidad, sistematizar en un todo lo que se nos muestra fraccionado, no es cosa que pueda obtenerse a partir de los principios del entendimiento. Y esa búsqueda de leyes y regularidades -de la unidad en suma- es la tarea de la ciencia. ¿Cómo alcanzar tal a partir de una experiencia que en su particularidad se muestra contingente, que nos revela, en suma, multiplicidad?

La regularidad así buscada exige que la diversidad que se nos presenta en la experiencia pueda ser enlazada en una unidad, o lo que es lo mismo, que esa diversidad lo sea de una estructura unitaria. Las ideas de la razón serán las totalidades en las que organizar la diversidad. Y estas ideas ordenarán en su seno lo empírico de acuerdo con ciertos principios de la razón que, como dice Kant, ya fueron usados por los filósofos. Lo peculiar ahora es que su uso, aunque necesario, no permite determinar objetos, sino sólo ordenarlos.

Estos principios son los de "Gleichartigkeit des Mannigfal-

tigen unter höheren Gattungen", "Varietät des Gleichartigen unter niederen Arten" y la ley de "Affinität aller Begriffe hinzu" (43). El primer principio nos fuerza a que busquemos semejanzas u homogeneidad más allá de la aparente diversidad. Nos pide que ascendamos desde la variedad de individuos a su unificación en especies, géneros y clases (44); nos invita, en fin, a encontrar progresivamente conceptos cada vez más globalizados desde los que poder deducir lo particular.

El segundo principio hace pensar en la diversidad y concreción incorporada en la universalidad de los géneros: "die Vernunft zeigt hier ein doppeltes einander widerstreitendes Interesse, einerseits das Interesse des Umfanges (der Allgemeinheit) in Ansehung der Gattungen, anderseits des Inhalts (der Bestimmtheit) in Absicht auf die Mannigfaltigkeit der Arten, weil der Verstand im ersteren Falle zwar viel unter seinen Begriffen, im zweiten aber destomehr in denselben denkt" (45).

El tercer principio nos impone buscar afinidad en las especies de modo que lejos de postular saltos entre ellas aceptemos que el paso de una a otra ocurre a través de un "stufenartige Wachstum der Verschiedenheit" (46). Se trata, en fin, de una búsqueda de especies cada vez más globalizadoras, camino de un único género que las englobe a todas, así como de subespecies cada vez más divididas. Todo ello en orden a un proceso de unificación y división a través de la afinidad en las especies, que lleva a asumir como posible el paso del género más alto a la especie más dividida sin saltos. Kant no ignora, por supuesto, que la organización de la naturaleza entera de acuerdo con

tales principios ha sido una de las aspiraciones máximas de toda filosofía. Y con ella identifica su designio: hacer accesible a la razón la totalidad del ser: la máxima diversidad derivada de la más grande unidad.

### 3.6. El uso regulador de las ideas en la sistematización de las leyes particulares

En relación con la sistematización del conocimiento empírico juegan un papel importante las ideas de la razón en la primera Crítica. Porque si esta sistematización que la ciencia reclama, consistente en ordenar las observaciones y leyes particulares de la experiencia en especies y géneros, necesita de una totalidad en la que darse, esta totalidad o, mejor aún, esas totalidades incondicionadas que se buscan para ordenar la experiencia es/son las ideas de la razón.

Después del largo recorrido de la "Dialéctica trascendental" este uso de las ideas tenía lógicamente que ser matizado. No se podía mantener, por ejemplo, su carácter constitutivo de la experiencia, es decir, su capacidad de determinar un objeto, ya que tal cosa había sido negado previamente. La razón emplea las ideas, sin por ello comprometerse con el objeto que representan. Su uso no es constitutivo, como el de los conceptos del entendimiento, sino meramente regulativo, haciendo ese adjetivo

alusión a su carácter regulador de la experiencia, al hecho, en fin, de que ayudan a la razón en su camino a través de la multiplicidad contingente de leyes particulares hacia nexos sistemáticamente ordenados. Los esfuerzos de Kant para definir este carácter de las ideas cristalizarían en la Kritik der Urteilkraft en la distinción central en esta obra entre el "juicio determinante" y el "juicio reflexionante".

En la "Dialéctica trascendental" Kant optó por reducir las posibles ideas a tres grupos: ideas psicológicas, cosmológicas y teológicas. Las primeras representarían "die absolute (unbedingte) Einheit des denkenden Subjekts"; las segundas, "die absolute Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinung"; y las terceras, "die absolute Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt" (47).

En la medida en que las ideas son totalidades incondicionadas, recubiertas por los rótulos de Alma, Mundo y Dios, se vuelven "dialécticas" -esto es mutan en espejismos- como cuando pretenden ser conceptos de algo real, cuando pretenden, en fin, que les corresponda un objeto. Un objeto que sería, por tanto, incondicionado. Pero no hace falta entrar aquí en este tema ampliamente desarrollado en la "Dialéctica trascendental" de la primera Crítica.

Más interés tiene para nosotros el uso legítimo de las ideas por la razón que Kant reconoce y a tenor de que éstas sirven de esquema mediatizador en la relación de aquélla con el entendimiento (48). Al igual que los conceptos eran usados adecuadamente con las intuiciones, las ideas lo son con los conceptos.

Así, la materia propia de las ideas no es lo dado en la sensibilidad, cuya pretensión las tornaría dialécticas, sino lo dado en el entendimiento. Y sólo a través de esta mediatización, esto es, a través de los conceptos empíricos tienen que ver la razón con la experiencia. Teniendo las ideas como objeto suyo los conceptos, su única relación legítima posible con lo empírico se cifrará en su sistematización a través de los conceptos, lejos de toda posibilidad de señalar objeto nuevo alguno. Su tarea será, por el contrario, la de ayudar a ordenar los objetos ya determinados o constituidos por el entendimiento. Ahora bien, podemos preguntarnos de qué modo ocurre esto, es decir, de qué modo nuestra razón puede sistematizar lo empírico sirviéndose de las ideas Alma, Mundo y Dios a modo de esquemas.

La ordenación empírica así intentada por la razón tendría lugar buscando las causas o condiciones en forma de premisas desde las que derivar los datos empíricos que quisiéramos explicar. Pero estas premisas o condiciones estarían, a su vez, condicionadas y necesitarían de otras premisas desde las que ser derivadas. Representando lo incondicionado, aunque inalcanzable, las ideas servirían de norte en esa búsqueda incesante de condiciones. Y esto tendría lugar si "man den Gegenstand der Erfahrung gleichsam von dem eingebildeten Gegenstande dieser Idee, als seinem Grunde, oder Ursache, ableitet" (49). Ahora bien, tal deducción sólo puede tener un valor heurístico, de búsqueda, puesto que la realidad del objeto de la idea es supuesta, y de ese modo funciona en la deducción; es una mera hipótesis. Deducimos como si (als-ob) efectivamente se diera

ese objeto incondicionado, primera condición de la que poder derivar el resto de las condiciones que explican lo empírico. La doctrina del "als-ob" aquí presentada (50) muestra el alcance ontológico de las ideas. Toda la realidad que se conceda a la idea lo será para ayudar a sistematizar la experiencia, que no puede admitir en su seno sino lo condicionado. Las tres clases de ideas tendrá, en cualquier caso, una importancia desigual, siendo la idea de Dios la que mayor importancia irá adquiriendo y la que, al fin, sobreviva en la Kritik der Urteilkraft.

De todos modos, en la primera Crítica ejemplifica Kant cómo pueden tener ese valor sistematizador las ideas de Alma y Mundo. En efecto:

"Die verschiedenen Erscheinungen eben derselben Substanz zeigen beim ersten Anblicke so viel Ungleichartigkeit, dass man daher anfänglich beinahe so vielerlei Kräfte derselben annehmen muss, als Wirkungen sich hervortun, wie in dem menschlichen Gemüte die Empfindung, Bewusstsein, Einbildung, Erinnerung, Witz, Unterscheidungskraft, Lust, Begierde u.s.w. Anfänglich gebietet eine logische Maxime, diese anscheinende Verschiedenheit so viel als möglich dadurch zu verringern, dass man durch Vergleichung die versteckte Identität entdecke, und nachsehe, ob nicht Einbildung, mit Bewusstsein verbunden, Erinnerung, Witz Unterscheidungs-

kraft, vielleicht gar Verstand und Vernunft sei. Die Idee einer Grundkraft, von welcher aber die Logik gar nicht ausmittelt, ob es dergleichen gebe, ist wenigstens das Problem einer systematischen Vorstellung der Mannigfaltigkeit von Kräften" (51)

Esa facultad básica, representada como la unidad absoluta del sujeto pensante conserva un valor puramente regulativo, cifrable en lo que podamos ampliar la experiencia misma dentro de las series de condiciones. De todos modos ésta nunca podrá incluir el objeto de la idea de Alma:

"Hiebei aber hat sie nichts anders vor Augen, als Prinzipien der systematischen Einheit in Erklärung der Erscheinungen der Seele, nämlich: alle Bestimmungen, als in einem einigen Subjekte, alle Kräfte, so viel möglich, als abgeleitet von einer einigen Grundkraft, allen Wechsel, als gehörig zu den Zuständen eines und desselben beharrlichen Wesens zu betrachten" (52)

Para la naturaleza corpórea, la idea de la absoluta totalidad de la serie de condiciones de los fenómenos es la que sirve para sistematizar éstos:

"Die absolute Totalität der Reihen dieser Be-

dingungen, in der Ableitung ihrer Glieder, ist eine Idee, die zwar im empirischen Gebrauche der Vernunft niemals völlig zu Stande kommen kann, aber doch zur Regel dient, wie wir in Ansehung derselben verfahren sollen, nämlich in der Erklärung gegebener Erscheinungen (im Zurückgehen oder Aufsteigen) so, als ob die Reihe an sich unendlich wäre, d.i. in indefinitum" (53)

Si la idea de Alma pretende ser el esquema a través del cual la razón regula y sistematiza los fenómenos de la naturaleza pensante (denkende Natur), y la idea de Mundo, el esquema con el que sistematiza los fenómenos de la naturaleza corpórea (körperliche Natur) (54), la idea de Dios sirve para sistematizar la naturaleza en su totalidad, tanto pensante como corpórea. Y ello de tal modo que representa para la razón "die höchste formale Einheit", que es una unidad teleológica de la naturaleza, "die zweckmässige Einheit der Dinge" (55). La idea de Dios es la que más atención recibe en análisis y detalles, como es lógico, dado que va a ser el eje de la teleología. Es la idea de un ser inteligente creador de la naturaleza de acuerdo a sus conceptos. Lo que equivale a decir que por mucho que la naturaleza se nos presente contingente en la disposición de sus leyes a nuestro entendimiento, se dan, en realidad, una finalidad y un orden. La idea de Dios presenta así la suposición de racionalidad subyacente a la experiencia. El problema de la sistematización de la naturaleza particular acabaría, por



tanto, por encontrar en la idea de Dios el fundamento de su solución.

No hace falta insistir en la matización ontológica que recibe esta idea. No cabe admitir en la experiencia, desde luego, el objeto al que se refiere, y por tanto, no podemos derivar nada empírico de ella. El intento de darle algún significado empírico a esa idea sería, en suma, un sinsentido, lo que no deja de tener connotaciones ontológicas obvias. Si se pregunta, en suma:

"ob dieses Wesen Substanz, von der grössten Realität, notwendig etc. sei: so antworte ich: dass diese Frage gar keine Bedeutung habe. Denn alle Kategorien, durch welche ich mir einen Begriff von einem solchen Gegenstande zu machen versuche, sind von keinem anderen als empirischen Gebrauche, und haben gar keinen Sinn, wenn sie nicht auf Objekte möglicher Erfahrung, d.i. auf die Sinnenwelt angewandt werden. Ausser diesem Felde sind sie bloss Titel zu Begriffen, die man einräumen, dadurch man aber auch nichts verstehen kann" (56)

A este resultado -esto es, a la tesis de que a través de esa idea no podemos determinar objeto alguno, ni por lo tanto ampliar la experiencia- habían llevado la cuarta antinomia y el ideal de la razón. Pero de igual modo quedó demostrado que la

idea de Dios, aunque no constitutiva de experiencia, tampoco era en sí contradictoria. Lo que en el nuevo paso que hemos citado viene ahora a sostener, además, es que su uso resulte inevitable a la razón cuando ésta pretende no ya ampliar, sino sistematizar la experiencia. La idea de Dios -dirá Kant, sirve de esquema a la razón en su intento de dar un máximo de unidad a la naturaleza:

"Auf solche Weise aber können wir doch (wird man fortfahren zu fragen) einen einigen weisen und allgewaltigen Welturheber annehmen? Ohne allen Zweifel; und nicht allein dies, sondern wir müssen einen solchen voraussetzen. Aber alsdenn erweitern wir doch unsere Erkenntnis über das Feld möglicher Erfahrung? Keinesweges" (57)

Asumiendo esta idea, la razón no pretende encontrar un modo de acceder teóricamente a su objeto, sino buscar leyes cada vez más amplias y más integradoras en el seno de la naturaleza. Lo que a su vez exige presuponer la posibilidad de encontrarlas, presuponer que aunque no se ofrezcan inmediatamente a nuestro entendimiento, podemos alcanzarlas. En efecto:

"Bleiben wir nur bei dieser Voraussetzung, als einem bloss regulativen Prinzip, so kann selbst der Irrtum uns nicht 'schaden. Denn es kann allenfalls daraus nichts weiter folgen, als dass, wo

wir einen teleologischen Zusammenhang (nexus finalis) erwarteten, ein bloss mechanischer oder physischer (nexus effectivus) angetroffen werde, wodurch wir, in einem solchen Falle, nur eine Einheit mehr vermissen, aber nicht die Vernunfteinheit in ihrem empirischen Gebrauche verderben"

(58)

Hecho a Dios responsable del finalismo de la naturaleza, la conclusión se impone: éste debe derivarse de los conceptos del entendimiento divino. Recordemos que "ist Zweck der Gegenstand eines Begriffs, sofern dieser als die Ursache von jenem (der reale Grund seine Möglichkeit) angesehen wird" (59). Al pensar la naturaleza en clave finalística, la suponemos como concepto de un entendimiento superior, capaz -a diferencia del humano- de ser intuitivo, de un entendimiento, acuyos conceptos le corresponde siempre realidad. La posterior diferenciación entre un entendimiento "ectypus" y un entendimiento "archetypus" vendrá a dar nombre a esta distinción establecida por Kant entre el entendimiento humano y otro posible entendimiento, en relación con el cual resulta pensable una causalidad final de la naturaleza. Así pues, en la medida en que con ella no ampliamos la experiencia sino únicamente la ordenamos, no puede perjudicarnos la idea de Dios. Y al ordenarla, tampoco introducimos finalidad en la naturaleza, es decir, no podemos encontrar "nexus finalis", pues la constitución de nuestro entendimiento nos lo impide. Pero en su búsqueda podemos -debemos- encontrar

"nexus effectivus" cada vez más amplios:

"und da zeigt es sich klar, dass die Idee desselben, so wie alle spekulative Ideen, nichts weiter sagen wolle, als dass die Vernunft gebiete, alle Verknüpfung der Welt nach Prinzipien einer systematischen Einheit zu betrachten, mithin als ob sie insgesamt aus einem einzigen allbefassenden Wesen, als oberster und allgenugsamer Ursache, entsprungen wären" (60)

Ese "como-si" (als-ob) es la nota distintiva que Kant nos procura entre el uso constitutivo, propio de las metafísicas dogmáticas, y el uso regulativo, propio de una razón sometida a su propia crítica. Como insiste, una vez más:

"Es ist aber, unter dieser Vorstellung, der zum Grunde gelegten Idee eines höchsten Urhebers, auch klar: dass ich nicht das Dasein und die Kenntnis eines solchen Wesens, sondern nur die Idee desselben zum Grunde lege, und also eigentlich nichts von diesem Wesen, sondern bloss von der Idee desselben, d.i. von der Natur der Dinge der Welt, nach einer solchen Idee, ableite" (61)

### 3.7. El juicio reflexionante y la finalidad de la naturaleza

Kant prosigue su tratamiento del tema de la sistematización del conocimiento empírico, iniciado en la primera Crítica, en la Introducción de la Kritik der Urteilkraft, manteniendo lo esencial de la doctrina allí expuesta. El papel sistematizador allí asignado a la razón, es ocupado ahora por el juicio (Urteilkraft). Ya en la "Analítica trascendental" de la Kritik der reinen Vernunft entendía Kant el juicio como "das Vermögen, unter Regeln zu subsumieren, d.i. zu unterscheiden, ob etwas unter einer gegebenen Regel (casus datae legis) stehe, oder nicht" (62). Y esta definición que no sufre cambios en la tercera Crítica: "Urteilkraft überhaupt ist das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken" (63). La precisión ahora introducida es la consideración de dos modos distintos de pensar lo particular en lo general, según sea dado lo general y el juicio se encarge de buscar lo particular que le corresponde, o nos sea dado lo particular y el juicio deba encontrar lo general que lo incluye. Esta distinción define dos tipos de juicios: el juicio determinante (bestimmende Urteilkraft) y el juicio reflexionante (reflectierende Urteilkraft) (64). El juicio determinante no presenta ningún problema, "Die bestimmende Urteilkraft unter allgemeinen transzendentalen Gesetzen, die der Verstand gibt, ist nur subsumierend" (65). Determina la naturaleza en general a partir de los principios categoriales. La doctrina del juicio determinante no es otra que la de la "Analítica trascendental", esto es,

la de unos principios que, como ya vimos, si por un lado presentan, determinan, a la naturaleza, por otro, no permiten determinarla en sus concreciones empíricas. Lo que impone la tarea de encontrar un principio general desde el que determinar estas leyes particulares de la naturaleza. Tal tarea es la que ahora se asigna al juicio reflexionante (66) incidiendo en el mismo problema tratado en el apéndice de la "Dialéctica transcendental". Dado que el entendimiento y sus principios a priori, son incapaces de reducir la contingencia de las leyes particulares de la naturaleza a una unidad sistemática, la nueva distinción entre el juicio determinante y reflexionante será paralela a la establecida entre los conceptos constitutivos del entendimiento y el uso regulativo de las ideas. El juicio reflexionante será así deudor de aquel uso regulativo de las ideas, y especialmente de la idea de Dios. La tarea que se le asigna no es otra que la de reflexionar sobre lo particular, sobre la diversidad, para encontrar lo general, la unidad que globalice y sistematice aquello particular. Y para ello precisa de un principio con el que llevar a cabo tal unificación:

"Allein es sind so mannigfaltige Formen der Natur, gleichsam so viele Modifikationen der allgemeinen transzendentalen Naturbegriffe, die durch jene Gesetze, welche der reine Verstand a priori gibt, weil dieselben nur auf die Möglichkeit einer Natur (als Gegenstandes der Sinne) überhaupt gehen, unbestimmt gelassen werden, dass dafür doch auch

Gesetze sein müssen, die zwar, als empirische, nach unserer Verstandeseinsicht zufällig sein mögen, die aber doch, wenn die Gesetze heissen sollen (wie es auch der Begriff einer Natur erfordert), aus einem, wenn gleich uns unbekannten, Prinzip der Einheit des Mannigfaltigen, als notwendig angesehen werden müssen" (67).

Ese principio no puede ser encontrado en el entendimiento, porque sería incapaz de ordenar las leyes particulares. Ha de ser, pues, un principio que no deter.mine experiencia, que no sea constitutivo, pero que permita encontrar unidad donde sólo vemos diversidad. Que presuponga, precisamente, tal unidad en la naturaleza.

Tal juicio vendrá, en fin, a reflexionar sobre lo múltiple y contingente de la naturaleza como respondiendo ello a una ordenación oculta, como siendo obra de un creador inteligente que, en definitiva, la ha dispuesto según leyes a las que puede acceder nuestro conocimiento. Lo que equivale, como bien podrá suponerse, a que la naturaleza es en último extremo inteligible:

"Man kann dieses Prinzip kein anderes sein, als: dass, da allgemeine Naturgesetze ihren Grund in unserem Verstande haben, der sie der Natur (ob zwar nur nach dem allgemeinen Begriffe von ihr als Natur) vorschreibt, die besondern empirischen Gesetze in Ansehung dessen, was in ihnen durch je-

ne unbestimmt gelassen ist, nach einer solche Einheit betrachtet werden müssen, als ob gleichfalls ein Verstand (wenn gleich nicht der unsrige) sie zum Behuf unserer Erkenntnisvermögen, um ein System der Erfahrung nach besonderen Naturgesetzen möglich zu machen gegeben hätte" (68)

Este principio, que puede recibir el nombre de "Prinzip der Zweckmässigkeit der Natur" (69) -"Die Natur wird durch diesen Begriff so vorgestellt, als ob ein Verstand den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer empirischen Gesetze enthalte" (70)-, tiene un carácter transcendental. Es un principio transcendental para el juicio reflexionante que resulta necesario para tener un tipo concreto de conocimiento de la naturaleza. Los principios transcendentales del entendimiento bastaban para conformar y dar unidad a la naturaleza en general, pero eran incapaces de ordenar sistemáticamente la diversidad de la naturaleza en su detalle. La deducción transcendental del principio de la finalidad de la naturaleza arrancaba, precisamente por eso, de aquí. Con solo las leyes del entendimiento, la naturaleza se nos presenta, en efecto, contingente en sus leyes particulares y no alcanzamos a ver unidad que permita su conocimiento:

"Nun sind aber die Gegenstände der empirischen Erkenntnis, ausser jener formalen Zeitbedingung, noch auf mancherlei Art bestimmt, oder, so viel



man a priori urteilen kann, bestimmbar, sodass spezifisch-verschiedene Naturen, ausserdem, was sie als zur Natur überhaupt gehörig, gemein haben noch auf unendlich mannigfaltige Weise Ursachen sein können; und eine jede dieser Arten muss (nach dem Begriffe einer Ursache überhaupt) ihre Regel haben, die Gesetz ist, mithin Notwendigkeit bei sich führt ob wir gleich, nach der Beschaffenheit und den Schranken unserer Erkenntnisvermögen, diese Notwendigkeit gar nicht einsehen" (71)

Dar unidad a esa "unendliche Mannigfaltigkeit empirischer Gesetze" es, pues, tarea inobviable, y si no nos viene dada con los principios transcendentales del entendimiento, el juicio tendrá necesariamente que presuponerla:

"so muss die Urteilskraft für ihren eigenen Gebrauch es als Prinzip a priori annehmen, dass das für die menschliche Einsicht Zufällige in den besonderen (empirischen) Naturgesetzen dennoch eine, für uns zwar nicht zu ergründende aber doch denkbare, gesetzliche Einheit, in der Verbindung ihres Mannigfaltigen zu einer an sich möglichen Erfahrung, enthalte" (72)

Por mucho que el principio tenga que asumirse como necesario para el juicio, lo es -repetamos- para el entendimiento, esto

es, para la determinación de los objetos de la experiencia, lo es sólo para la ordenación de éstos en un todo sistemático.

Llegados aquí, acaso convenga detenerse en algunos rasgos sobresalientes del finalismo natural, siendo éste, claro es, un rótulo, el de finalismo, que en el contexto kantiano no nos compromete ontológicamente en sentido fuerte. Concebir, en primer lugar, como posible (73) la finalidad en la naturaleza es cosa que nos resulta posible porque la crítica de la razón pura mostró que el entendimiento no da cuenta de la realidad como ésta es en sí, y no resulta por tanto contradictorio el pensar en un fundamento inteligible subyacente a lo fenoménico, por mucho que éste nunca sea ni pueda ser cognoscible para nuestro entendimiento. No resulta, por tanto, contradictorio para nuestra razón especulativa pensar que, detrás de lo contingente y múltiple de la naturaleza en sus leyes empíricas, pueda haber un orden y una unidad accesibles a nuestro entendimiento. Un orden y una unidad que no puede contradecir los principios del entendimiento, sino que, por el contrario, ha de subsumirse en ellos. Tal presupuesto de orden y unidad puede simbolizarse con la ayuda de que el principio de que la naturaleza ha sido diseñada por un entendimiento en sus leyes empíricas de un modo tal que resulta accesible al nuestro. Tal unidad vendría, asimismo, a expresarse a través de los principios de géneros y especies, esto es, según la tesis de que la naturaleza es una unidad en la que hay una diversidad infinita, diversidad integrada en especies y especies en géneros. El siguiente texto explica las últimas nociones:

"Ob er also gleich in Ansehung derselben (Objekte) a priori nichts bestimmen kann, so muss er doch, um diesen empirischen sogenannten Gesetzen nachzugehen, ein Prinzip a priori, dass nämlich nach ihnen eine erkennbare Ordnung der Natur möglich sei, aller Reflexion über dieselbe zum Grunde legen, dergleichen Prinzip nachfolgende Sätze ausdrücken: dass es in ihr eine für uns fassliche Unterordnung von Gattungen und Arten gebe; dass jene sich einander wiederum einem gemeinschaftlichen Prinzip nähern, damit ein Übergang von einer zu der anderen, und dadurch zu einer höheren Gattung möglich sei; dass, da für die spezifische Verschiedenheit der Naturwirkungen eben so viel verschiedene Arten der Kausalität annehmen zu müssen unserem Verstande anfänglich unvermeidlich scheint, sie dennoch unter einer geringen Zahl von Prinzipien stehen mögen, mit deren Aufsuchung wir uns zu beschäftigen haben, u.s.w. Diese Zusammenstimmung der Natur zu unserem Erkenntnisvermögen wird von der Urteilskraft, zum Behuf ihrer Reflexion über dieselbe, nach ihren empirischen Gesetzen, a priori vorausgesetzt; indem sie der Verstand zugleich objektiv als zufällig anerkennt, und bloss die Urteilskraft sie der Natur als transzendente Zweckmässigkeit (in Beziehung auf das Erkenntnisvermögen des Subjekts) beilegt: weil wir,

ohne diese vorauszusetzen, keine Ordnung der Natur nach empirischen Gesetzen, mithin keinen Leitfaden für eine mit diesen nach aller ihrer Mannigfaltigkeit anzustellende Erfahrung und Nachforschung derselben haben würden" (74)

### 3.8. El problema de las razas

Kant despliega en los años anteriores a la publicación de la tercera Crítica en 1790 una serie de artículos y estudios antropológico-biológicos en torno al problema de las razas, emparentados con los escritos históricos por un substrato metafísico común, la teleología natural, y un interés marcadamente práctico. Temas todos ellos que van mostrando esa preocupación creciente por la teleología que haría necesaria la Kritik der Urteilstkraft.

Kant escribe, en efecto, inaugurado ya el período crítico con la Disertatio, una recensión de la obra de Moscati en 1771 -Peter Moscati: Von dem körperlichen wesentlichen Unterschiede zwischen der Struktur der Tiere und Menschen-. En 1775 aparece Von den verschiedenen Rassen der Menschen. En 1784 Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse, y en 1788 otro opúsculo, más genérico, bajo el título: Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie.

En el conjunto de las obras histórico-morales de la misma época apunta a esclarecer problemas que van más allá de la definiciones y taxonomías geográfico-antropológicas. La necesidad de delimitar el ámbito semántico del concepto de humanidad parece imponerse. Si un negro es o no una persona con dignidad moral, es tema de discusión hoy acaso superado, pero en la Europa del siglo XVIII, en plena expansión colonial, no lo era, sin duda, tanto.

Así se enfrenta Kant con el problema de hasta dónde llegan las diferencias que de todo tipo, físicas, intelectuales, de costumbres, etc., que presentan los hombres entre sí, así como su alcance moral e histórico.

Y al hacerlo mecanicismo y teleología se unen en la tesis, a cuya prueba procede, de unidad esencial en la especie humana. Unidad en la que se articulan así diferencias de razas, variedades e individuos, pero diferencias que no justifican jerarquía absoluta alguna entre éstos, sino que más bien revelan sólo adaptación a las diferencias geográficas en las que tienen que existir.

La distinción más fuerte que cabe advertir entre los hombres es la que se aprecia entre las razas. Veamos su alcance. "Nur das, was in einer Tiergattung anerbt, kann zu einem Klassen-Unterscheide in derselben berechtigen" (75). Sólo lo que es hereditario, lo que se transmite y propaga por nacimiento puede servir para establecer diferencias de razas entre los hombres. Y la única cualidad que permanece, a los ojos de Kant, invariable en las transmisiones hereditarias es el color de la piel:

"und andere charakteristische Eigenschaften mehr, ob sie erblich und von der Natur selbst in der Geburt, oder nur zufällig eingedrückt sein, wird sich daher noch lange nicht auf entscheidende Art ausmachen lassen" (76)

Kant busca, naturalmente, como definición racial el color de la piel, la más común y por lo tanto la más útil para sus propósitos. Y tomando el color de la piel establece cuatro razas diferentes: los blancos, los indios amarillos, los negros y los americanos con piel rojo-cobrizo, "Nur das, was in dem klassen-unterschiede der Menschengattung unausbleiblich anerbt, kann zuder Benennung einer besondern Menschenrasse berechtigen" (77), "die Farbe; von welcher allein die bisherige Erfahrung eine unausbleibliche Anartung, als den Charakter einer Rasse, gelehrt hat" (78).

Con dos datos importantes coincide la diferenciación racial de la especie humana: a) Cada una está distribuida en lugares geográficos diferenciados; b) Cada tipo de piel tiene una secreción a través de la transpiración que permite a sus portadores una mejor adaptación en esas diversidades geográficas. El color de la piel, y con ello las variedades raciales de la especie humana, tienen como finalidad el hacer habitable la mayor extensión de tierra posible. Kant muestra el ejemplo de la raza negra, cuya negrura de la piel responde a la necesidad humana de liberar el flogisto allí donde éste es excesivo:

"Nun ist dieses Zweckmässige zwar an der Eigentümlichkeit keiner Rasse so deutlich zu beweisen möglich, als an der Negerrasse; allein das Beispiel, das von dieser allein hergenommen worden, berechtigt uns auch, nach der Analogie eben dergleichen von den übrigen wenigstens zu vermuten. Man weiss nämlich jetzt: dass das Menschenblut, bloss dadurch, dass es mit Phlogiston überladen wird, schwarz werde (wie an der unteren Seite eines Blutkuchens zu sehen ist). Nun gibt schon der starke und durch keine Reinlichkeit zu vermeidende Geruch der Neger Anlass zu vermuten, dass ihre Haut sehr viel Phlogiston aus dem Blute wegschaffe, und dass die Natur diese Haut so organisiert haben müsse, dass das Blut sich bei ihnen in weit grösserer Masse durch sie dephlogistisieren könne, als es bei uns geschieht; wo das letztere am meisten ein Geschäft der Lunge ist. Allein die echten Neger wohnen auch in Landstrichen, worin die Luft durch dicke Wälder und sumpfige bewachsene Gegenden so phlogistisiert wird, dass nach Linds Berichte Todesgefahr für die englischen Matrosen dabei ist, auch nur auf einen Tag den Gambiastrom hinauf zu fahren, um daselbst Fleisch einzukaufen. Also wäre es eine von der Natur sehr weislich getroffene Anstalt, ihre Haut so zu organisieren, dass das Blut, da es durch die Lunge

noch lange nicht Phlogiston genug wegschafft sich durch jene bei weitem stärker, als bei uns, dephlogistisieren könne. Es müsste also in die Enden der Arterien sehr viel Phlogiston hin schaffen, mithin an diesem Orte, das ist unter der Haut selbst, damit überladen sein, und also schwarz durchscheinen, wenn es gleich im Innern des Körpers rot genug ist. Überdem ist die Verschiedenheit der Organisation der Negerhaut von der unsrigen, selbst nach dem Gefühle, schon merklich"

(79)

Esta descripción tan minuciosa en la justificación teleológica de la raza negra, nos muestra bien claramente el esfuerzo kantiano por asentar un presupuesto llamado a alcanzar un lugar central en los escritos histórico-políticos. Las diferencias entre los hombres, razas, aún existiendo, no nos permiten hablar de especie o seres radicalmente distintos. La división biológica más fuerte que establecerse puede, la de las razas, nos indica solamente una finalidad precisa en la naturaleza: hacer a la especie humana apta para dispersarse y sobrevivir en todas las partes de la tierra.

En Antropologie in pragmatischer Hinsicht, publicada al final de su vida, llega incluso a intercambiar el concepto de "especie" y "raza", mostrando así su total convicción de la ausencia de diferencias biológicas con significado moral entre grupos de hombres:



"Frägt man nun: ob die Menschengattung (welche, wenn man sie sich als eine Spezies vernünftiger Erdwesen, in Vergleichung mit denen auf anderen Planeten, als von Einem Demiurgus entsprungene Menge Geschöpfe denkt, auch Rasse genannt werden kann) -ob, sage ich, sie als eine gute oder schlimme Rasse anzusehen sei-" (80)

En cualquier caso, las diferencias raciales afectan solamente, al menos en lo que nos es posible averiguar, a la organización de la piel. Es curioso observar cómo con estos trabajos se está colaborando también en una empresa típicamente ilustrada: la ruptura con el eurocentrismo. Una ruptura bien presente, también, entre otros lugares, en los estudios históricos de Voltaire.

### 3.9. La finalidad interna

Otro de los temas tratados en la Kritik der Urteilskraft es el de la teleología de los organismos. El estado de la biología de sus días, distinto al de la física, era un motivo importante para considerar la teleología en el estudio de los seres vivos no sólo útil, sino imprescindible. En una de sus afirmaciones más rotundas anunciaba "man dreist sagen kann, es ist für Men-

schon ungereimt, auch nur einen solchen Anschlag zu fassen, oder zu hoffen, dass noch etwa dereinst ein Newton aufstehen könne, der auch nur die Erzeugung eines Grashalms nach Naturgesetzen, die keine Absicht geordnet hat, begreiflich machen werde" (81).

El juicio teleológico recibe así una nueva explicitación al intervenir no ya en la ordenación sistemática de la naturaleza, sino en ciertos objetos naturales para cuya tarea las leyes mecánicas se muestran insuficientes. Unos objetos que precisan de una noción de finalidad para hacérsenos inteligibles y a los que habrá, en un primer paso, que catalogar. Después habrá que examinar las condiciones en las que el juicio teleológico ha de ser empleado, así como el por qué de este empleo en relación a dicho tipo de finalidad natural.

En su tratamiento del tema, Kant tiene siempre presente -como no podía ser de otro modo- que los principios categoriales son los únicos constitutivos de la experiencia, y que, por tanto, toda explicación causal de la naturaleza ha de ser una explicación acorde con la segunda analogía, es decir, una explicación mecánica, cosa que rige universalmente para toda la naturaleza en tanto pretendamos que sea objeto de nuestra experiencia. Si hay, efectivamente, ciertos segmentos de la naturaleza cuya explicación haga precisa una causalidad diferente, ésta será sólo subsidiaria. Dicho de otro modo: tal explicación entrará en juego allí donde el mecanicismo no dé frutos. Y lo hará con un carácter no constitutivo. En la explicación del fenómeno de la erosión de una roca, por ejemplo, bastará con

considerar ésta como efecto de vientos, lluvias, etc. Para explicar una hoja de hierba tal tipo de explicación resultaría, en cambio, insuficiente, a los ojos de Kant. Este tipo de explicación finalística pasará, por tanto, a ser usada sólo a propósito de ciertos elementos naturales, esto es, aquellos que no son concebibles si no es pensándolos como fines de la naturaleza. Tales elementos naturales son los organismos o seres organizados (organisierte Wesen). La primera nota definitoria de tales entes u objetos asumibles como fines de la naturaleza es su condición de ser causa y efecto de sí mismos: "ein Ding existiert als Naturzweck, wenn es von sich selbst (obgleich in zwiefachem Sinne) Ursache und Wirkung ist" (82). Para explicar cómo podemos pensar tal capacidad de ser causa y efecto de sí mismo, Kant recurre al ejemplo de un árbol.

De tres modos es un árbol causa de sí mismo. En primer lugar, un árbol engendra a otro. En la medida en que se ha producido la generación de un individuo distinto por otro y para explicar este fenómeno resulta adecuada la ley de la causalidad del entendimiento. Pero este individuo es de la misma especie. Por tanto, el árbol "erzeugt er sich selbst der Gattung nach, in der er, einerseits als Wirkung, andererseits als Ursache, von sich selbst oft hervorbringend, sich, als Gattung, beständig erhält" (83). En segundo lugar, se engendra a sí mismo "als Individuum", a través del proceso que llamamos crecimiento. El crecimiento en un árbol, como en cualquier ser organizado, es algo más que un aumento de magnitud producido por una causa previa. Se asimilan elementos externos que el árbol transforma

y organiza en una materia que no se podría producir fuera del árbol. Y esa materia nueva incrementada en el árbol no depende sólo de lo externamente asimilado, sino, sobre todo, de la intervención suya:

"Denn, ob er zwar, was die Bestandteile betrifft, die er von der Natur ausser ihm erhält, nur als Edukt angesehen werden muss: so ist doch in der Scheidung und neuen Zusammensetzung dieses rohen Stoffs eine solche Originalität des Scheidungs- und Bildungsvermögens dieser Art Naturwesen anzutreffen, dass alle Kunst davon unendlich weit entfernt bleibt, wenn sie es versucht, aus den Elementen, die sie durch Zergliederung derselben erhält, oder auch dem Stoff, den die Natur zur Nahrung derselben liefert, jene Produkte des Gewächereichs wieder herzustellen" (84)

Además, el árbol como ser organizado, sería causa de sí mismo en un tercer sentido, y quizás el más importante. Cada parte depende del todo, y el todo de cada parte:

"Zugleich sind die Blätter zwar Produkte des Baums, erhalten aber diesen doch auch gegenseitig denn die wiederholte Entblätterung würde ihn töten, und sein Wachstum hängt von ihrer Wirkung auf den Stamm ab" (85)

Que cada parte del árbol puede considerarse como causa del resto es cosa que muestra el hecho de los injertos en que:

"Das Auge an einem Baumblatt, dem Zweige eines andern eingepft, bringt an einem fremdartigen Stocke ein Gewächs von seiner eignen Art hervor, und eben so das Pfropfreis auf einem andern Stamme" (86)

Una yema de una hoja es capaz de producir el mismo árbol del que procede en otro extraño. Eso permite a Kant decir que:

"kann man auch an demselben Baume jeden Zweig oder Blatt als bloss auf diesem gepfropft oder okuliert, mithin als einen für sich selbst bestehenden Baum, der sich nur an einen andern anhängt und parasitisch nährt, ansehen" (87)

El mayor interés de Kant en este ejemplo se centra en mostrarnos que nada es considerado en el organismo como simple medio, sino también como fin. Cada parte es causa del todo. Siendo las anteriores notas las sobresalientes de un ser organizado en particular, Kant se pregunta a continuación por los rasgos definitorios de un organismo en general.

"Zu einem Dinge als Naturzwecke wird nun erstlich erfordert, dass die Teile (ihrem Dasein und

der Form nach nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich sind" (88)

Esta relación con el todo exige que esa cosa, en tanto fin de la naturaleza, esté comprendida en una idea. La idea de esa totalidad "die alles, was in ihm enthalten sein soll, a priori bestimmen muss" (89). En segundo lugar se exige para todo organismo:

"dass die Teile desselben sich dadurch zur Einheit eines Ganzen verbinden, dass sie von einander wechselseitig Ursache und Wirkung ihrer Form sind. Denn auf solche Weise ist es allein möglich, dass umgekehrt (wechselseitig) die Idee des Ganzen wiederum die Form und Verbindung aller Teile bestimme: nicht als Ursache -denn da wäre es ein Kunstprodukt- sondern als Erkenntnisgrund der systematischen Einheit der Form und Verbindung alles Mannigfaltigen, was in der gegebenen Materie enthalten ist, für den, der es beurteilt" (90)

De este modo, cada parte del organismo existe sólo en relación a las otras y al todo. Es así, nos dice Kant, un instrumento (werkzeug) para todas las demás y para el todo. Pero, además de instrumento, ha de ser también productor (hervorbringendes) de las otras partes. El fin de la naturaleza no es

sólo un ser organizado, sino un ser que se organiza también a sí mismo, "nur dann und darum wird ein solches Produkt, als organisiertes und sich selbst organisierendes Wesen, ein Naturzweck genannt werden können" (91). Y esa capacidad de organizarse a sí mismo es lo que propiamente lo define como un fin de la naturaleza, a diferencia de productos de la finalidad humana cuya organización siempre vendría del exterior. Pero también aquí radica, precisamente, el carácter inexpugnable que presenta el entendimiento humano. En un reloj, por ejemplo, cada una de las piezas resulta imprescindible para el funcionamiento de las otras y del todo. Su producción y su articulación responde a una idea, en la que está presente la totalidad y las articulaciones que se dan en las partes de su interior. Pero lo que no puede hacer un reloj es regenerarse a sí mismo. Y eso es lo que quiere decir la noción de finalidad interna.

"Ein organisiertes Wesen ist also nicht bloss Maschine: denn die hat lediglich bewegende Kraft: sondern sie besitzt in sich bildende Kraft, und zwar eine solche, die sie den Materien mitteilt, welche sie nicht haben (sie organisiert): also eine sich fortpflanzende bildende Kraft, welche durch das Bewegungsvermögen allein (den Mechanismus) nicht erklärt werden kann" (92)

Un producto del arte humano, un reloj, por ejemplo, está organizado, desde luego, pero su organización proviene de fue-

ra. En el ser organizado que es fin de la naturaleza, por el contrario, tal organización proviene de sí misma (93).

Estas consideraciones sobre los seres organizados van acompañadas por un principio para el juicio de estos seres:

"Dieses Prinzip, zugleich die Definition derselben, heisst: Ein organisiertes Produkt der Natur ist das, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist. Nichts in ihm ist umsonst, zwecklos, oder einem blinden Naturmechanismus zuzuschreiben" (94)

Aunque sólo puede ser regulativo, este principio es el único con el que podemos organizar la experiencia cuando se trata de organismos.

"Denn dieser Begriff führt die Vernunft in eine ganz andere Ordnung der Dinge, als die eines blossen Mechanismus der Natur, der uns hier nicht mehr genug tun will" (95)



### 3.10. La antinomia del juicio

En la "Crítica del juicio teleológico" Kant presenta también una dialéctica, como ya había hecho en las otras críticas. Pero no se trata de buscar un paralelismo estructural de sus obras "mayores", sino llamar la atención sobre el hecho de que Kant presenta aquí en detalle un problema apenas esbozado anteriormente, el de la antinómica relación existente entre mecanicismo y teleología en la tarea del juicio, es decir, en la búsqueda de lo universal a lo particular. Tal antinomia es presentada en los siguientes términos:

"Satz: Alle Erzeugung materieller Dinge ist nach bloss mechanischen Gesetzen möglich. Gegensatz: Einige Erzeugung derselben ist nach bloss mechanischen Gesetzen nicht möglich" (96)

Kant se apoya, precisamente en esta antinomia para situar definitivamente la teleología en la filosofía crítica, partiendo de que la solución de la misma pasa por clarificar críticamente el juicio teleológico. Al ocuparnos del tema de la sistematización de la naturaleza y el de la finalidad interna, esbozamos ya, por lo demás, los términos de la solución kantiana de la antinomia. Tanto el mecanicismo como la teleología tienen, cuando son usados por el juicio, un carácter reflexionante y no determinante. Los principios que se presentan en antinomia sólo la constituyen cuando tienen un carácter deter-

minante, es decir, cuando pretenden ser constitutivos de experiencias. Cuando son, en cambio, meras máximas con las que el juicio puede reflexionar en la experiencia, no constituyen contradicción alguna y pueden tener un uso complementario.

Pero esta equiparación tardía, aún cuando como meras máximas del juicio, del principio mecánico y el teleológico, presenta problemas. La explicación mecánica obtiene, en efecto, cartas de garantía en la segunda analogía de la experiencia, cosa que no ocurre con el principio teleológico.

Acaso por ello, Kant procura dos pilares específicos a su solución a la antinomia del juicio: la distinción entre fenómeno y noumeno, y el carácter peculiar de nuestro entendimiento, que sólo nos pone en contacto con lo fenoménico, pero no con las cosas en sí mismas. Nuevamente, pues, el giro copernicano. Un giro que está también en la base de la tercera Crítica. Precisamente por lo limitado de nuestro entendimiento, y en orden a una serie de características cuyas hemos de recurrir, concluye Kant, al principio teleológico junto con el mecánico.

A) La distinción entre "Möglichkeit" y "Wirklichkeit".

Es una doctrina conocida de la Kritik der reinen Vernunft que nuestro conocimiento se asienta en dos facultades, el entendimiento y la sensibilidad. El uno proporciona conceptos, la otra, intuiciones. Los conceptos a priori o categorías se dan en un sistema de principios que, por sí solos, determinan la posibilidad de experiencia. Determinan los límites de lo cognoscible, pero como mera posibilidad. Ellos solos no determinan lo real, lo que de hecho se da. Para eso tienen, además

que unirse a intuiciones de nuestra sensibilidad. La famosa fórmula de la "transzendente Logik", "Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind" (97), remite a la misma idea. Esta circunstancia de nuestro modo de conocer nos obliga a distinguir entre posibilidad (Möglichkeit) y realidad (Wirklichkeit).

"Es ist dem menschlichen Verstande unumgänglich notwendig, Möglichkeit und Wirklichkeit der Dinge zu unterscheiden. Der Grund davon liegt im Subjekte und der Natur seiner Erkenntnisvermögen" (98)

Podríamos pensar, por ejemplo, en un entendimiento -no humano, por supuesto- cuyos conceptos contuvieran ya realidad. Tal entendimiento sería un entendimiento intuitivo en el que no haría falta distinguir entre posibilidad y realidad.

"Die Sätze also: dass Dinge möglich sein können, ohne wirklich zu sein, dass also aus der blossen Möglichkeit auf die Wirklichkeit gar nicht geschlossen werden könne, gelten ganz richtig für die menschliche Vernunft, ohne darum zu beweisen, dass dieser Unterschied in den Dingen selbst liege" (99)

En fidelidad a la doctrina general de la primera Crítica no

cabe argüir, sin embargo, que la posibilidad viene determinada por los meros conceptos del entendimiento (100): lo es bajo condición temporal. Las categorías sin esquematizar no pueden determinar ni lo posible ni lo real. Para hacerlo deben venir mediadas temporalmente. No lo entienden así comentaristas tan acreditados como H. W. Cassirer, quien incluye las ideas de la razón dentro de lo posible (101). La confusión que H. W. Cassirer atribuye al propio Kant (102), hundiría sus raíces en la inexistencia de distinción entre la posibilidad lógica y la posibilidad real. Ambos tipos de posibilidad son útiles en dos argumentaciones distintas. La posibilidad real muestra una peculiaridad del conocimiento humano, que en cuanto marco posible de experiencia, no indica por sí solo lo que de hecho se dé o constituya experiencia. El principio de que todos los cambios han de ocurrir según la ley de la causa y el efecto no nos dice para nada de qué cambios concretos se producen de acuerdo a esa ley.

La posibilidad lógica, por el contrario, hace referencia a la distinción crítica entre fenómeno y noumeno. Para que algo sea posible lógicamente se exige que no sea contradictorio. Las ideas dinámicas serían un ejemplo de posibilidad lógica. No representan contradicción alguna, teniendo en cuenta que nuestro conocimiento lo es sólo de lo fenoménico, pero no de lo nouménico. La libertad y Dios son, en efecto, objetos cuya posibilidad es meramente lógica pero no empírica.

La distinción entre posibilidad (real) y realidad es la que explica la contingencia que se da entre lo particular de la na-

turalaleza y nuestros (humanos) principios del entendimiento. Tal contingencia es atribuible a esa peculiaridad de nuestro conocimiento no a la realidad. Y frente a nuestro entendimiento podría haber otro tipo de entendimiento (intuitivo) en el que posibilidad y realidad coincidieran siempre. Y es, precisamente, esa contingencia de nuestro entendimiento (discursivo) ante lo particular lo que justifica la intervención del juicio:

"Unser Verstand hat also das Eigene für die Urteilskraft, dass im Erkenntnis durch denselben, durch das Allgemeine das Besondere nicht bestimmt wird, und dieses also von jenem allein nicht abgeleitet werden kann; gleichwohl aber dieses Besondere in der Mannigfaltigkeit der Natur zum Allgemeinen (durch Begriffe und Gesetze) zusammensetzen soll, um darunter subsumiert werden zu können, welche Zusammenstimmung unter solchen Umständen sehr zufällig und für die Urteilskraft ohne bestimmtes Prinzip sein muss" (103)

Para poder mediar el juicio en esta contingencia que se presenta a nuestro entendimiento, es preciso presuponer que es sólo aparente a éste y, por tanto, que a otro entendimiento, lo que se nos presenta a nosotros como contingente, se le presentaría como necesario. De no ser ello posible, el intento de la facultad de juzgar para subsumir lo particular en lo general resultaría vano.

"Um nun gleichwohl die Möglichkeit einer solchen Zusammenstimmung der Dinge der Natur zur Urteils kraft (welche wir als zufällig, mithin nur durch einen darauf gerichteten Zweck als möglich vorstellen) wenigstens denken zu können, müssen wir uns zugleich einen andern Verstand denken, in Beziehung auf welchen, und zwar vor allem ihm beigelegten Zweck, wir jene Zusammenstimmung der Naturgesetze mit unserer Urteils kraft, die für unsern Verstand nur durch das Verbindungsmittel der Zwecke denkbar ist, als notwendig vorstellen können" (104)

B) Nuestro entendimiento va de lo analítico universal a lo particular, a diferencia de otro posible entendimiento que fuera de lo sintético universal a lo particular.

Otra nota que nos afirma en la contingencia de nuestro entendimiento ante lo particular, es lo que Kant llama su carácter analítico-universal:

"Unser Verstand nämlich hat die Eigenschaft, dass er in seinem Erkenntnis, z.B. der Ursache eines Produkts, vom Analytisch-Allgemeinen (von Begriffen) zum Besondern (der gegebenen empirischen Anschauung) gehen muss; wobei er also in Ansehung der Mannigfaltigkeit des letztern nichts bestimmt, sondern diese Bestimmung für die Ur-

teilkraft von der Subsumtion der empirischen Anschauung (wenn der Gegenstand ein Naturprodukt ist) unter dem Begriff erwarten muss" (105)

Familiarizados con la doctrina de la primera Crítica, según la cual los conceptos del entendimiento son reglas de síntesis, la comprensión de este concepto de lo analítico general no parece fácil, y sin embargo, cabe obviar tal dificultad considerando, primero, lo analítico en un sentido especial (106). Los conceptos del entendimiento, empíricos o a priori, no determinan sino los elementos universales y comunes de las cosas, pero no son determinaciones concretas. Las categorías, aún siendo elementos imprescindibles en la síntesis de la experiencia, en nada añaden notas que no sean comunes a todos los objetos. Y los conceptos empíricos a lo más que nos pueden decir son los rasgos comunes de una misma clase, pero no de un individuo concreto. El concepto de "compositor de música" no nos informa de las peculiaridades de Gustav Mahler, por ejemplo, ni de sus diferencias con A. Bruckner.

Por lo tanto, el carácter analítico-universal de los conceptos de nuestro entendimiento nos impide determinar por su solo medio lo concreto: qué sea la naturaleza en sus múltiples formaciones, es cosa que hemos de determinar a partir de lo particular. Lo que plantea, obviamente, el problema de la relación del todo a las partes. Por su peculiar constitución, nuestro conocimiento no puede pasar del todo a las partes, sino de las partes al todo. El todo que le es dado a través del entendimien-

to no contiene las partes, es analítico-universal; no es sino el marco general en el que puedan darse las partes. Recordemos que la dificultad en la sistematización de las leyes particulares y los organismos provenía de esta característica de nuestro entendimiento, en orden a la que la totalidad que nos proporcionaba resultaba inútil de cara a derivar a partir suya sus partes constituyentes. Era preciso recurrir a lo dado en la sensibilidad y ordenarlo a través del juicio en lo universal.

Siendo una peculiaridad del conocimiento humano el pasar de lo analítico-universal a lo particular, podríamos pensar también otro entendimiento, distinto del nuestro, capaz de pasar de lo sintético-universal a lo particular.

"können wir uns aber auch einen Verstand denken, der, weil er nicht wie der unsrige diskursiv, sondern intuitiv ist, vom Synthetisch-Allgemeinen (der Anschauung eines Ganzen, als eines solchen) zum Besondern geht, d.i. vom Ganzen zu den Teilen"  
(107)

Un entendimiento que contuviera lo sintético-universal tendría la síntesis de todo lo particular, tendría la representación del todo en el que se da articulado lo particular. No se daría, desde luego, la contingencia que entre lo universal y lo particular se da en el entendimiento humano. Tal entendimiento es llamado también por Kant intuitivo. Sus conceptos tendrían incorporadas ya intuiciones, serían determinaciones de lo con-



creto en todas sus manifestaciones. En ese entendimiento el todo determinaría la parte. Podría pasar a ésta con total seguridad. Y eso lo diferencia, también del entendimiento humano, que tiene que buscar la idea del todo en lo particular.

"der also und dessen Vorstellung des Ganzen die Zufälligkeit der Verbindung der Teile nicht in sich enthält, um eine bestimmte Form des Ganzen möglich zu machen, die unser Verstand bedarf, welcher von den Teilen, als allgemein-gedachten Gründen, zu verschiedenen darunter zu subsumierenden möglichen Formen, als Folgen, fortgehen muss. Nach der Beschaffenheit unseres Verstandes ist hingegen ein reales Ganzes der Natur nur als Wirkung der konkurrierenden bewegenden Kräfte der Teile anzusehen" (108)

A este entendimiento el problema de los organismos, así como las regularidades particulares de la naturaleza, no le plantearía dificultades. Podría precisar perfectamente lo particular de la naturaleza y las partes del organismo desde el concepto universal. Por lo demás esta contraposición de nuestro entendimiento, o intellectus ectypus a ese otro intellectus archetypus, no pretende demostrar la realidad de éste último. Se trata sólo de que no siendo contradictoria su idea, podemos pensar esa unidad sistemática entre las leyes de la experiencia y las partes de un organismo.

"Wollen wir uns also nicht die Möglichkeit des Ganzen als von den Teilen, wie es unserm diskursiven Verstande gemäss ist, sondern, nach Massgabe des intuitiven (urbildlichen), die Möglichkeit der Teile (ihrer Beschaffenheit und Verbindung nach) als vom Ganzen abhängend vorstellen: so kann dieses, nach eben derselben Eigentümlichkeit unseres Verstandes, nicht so geschehen, dass das Ganze den Grund der Möglichkeit der Verknüpfung der Teile (welches in der diskursiven Erkenntnisart Widerspruch sein würde), sondern nur, dass die Vorstellung eines Ganzen den Grund der Möglichkeit der Form desselben und der dazu gehörigen Verknüpfung der Teile ehthalte. Da das Ganze nun aber alsdann eine Wirkung (Produkt) sein würde, dessen Vorstellung als die Ursache seiner Möglichkeit angesehen wird, das Produkt aber einer Ursache, deren Bestimmungsgrund bloss die Vorstellung seiner Wirkung ist, ein Zweck heisst: so folgt daraus: dass es bloss eine Folge aus der besondern Beschaffenheit unseres Verstandes sei, wenn wir Produkte der Natur nach einer andern Art der Kausalität, als der der Naturgesetze der Materie, nämlich nur nach der der Zwecke und Endursachen uns als möglich vorstellen, und dass dieses Prinzip nicht die Möglichkeit solcher Dinge selbst ( selbst als Phänomene betrachtet) nach dieser Erzeugungsart, sondern nur

der unserem Verstande möglichen Beurteilung derselben angehe" (109)

C) Mecanicismo y teleología.

Partíamos en este apartado de una antinomia a la que el juicio tendría que enfrentarse al pretender, en su tarea (subsumir lo particular en lo general), utilizar el principio mecánico y teleológico en la explicación de la naturaleza. Ningún problema se le presentaría, en cambio, cuando intentara enlazar lo particular bajo leyes mecánicas, dado que éstas son las dictadas por nuestro entendimiento al determinar la experiencia en general. El conflicto surge cuando además del principio mecánico pretende utilizar el teleológico. Cosa que, como hemos visto, ha de ocurrir por fuerza en determinadas cuestiones cognoscitivas, como la búsqueda de un todo sistemático para las leyes particulares de la naturaleza y el conocimiento de determinados objetos como los organismos.

Distinguíamos entre el juicio determinante y el juicio reflexionante. En orden a ello debemos matizar que el principio mecanicista y el teleológico son usados por el juicio reflexionante, sin aspirar por ello a convertirse en determinante. De intentar dar cuenta de un objeto con los dos principios, queriendo "determinarlo", nos encontraríamos con una antinomia insalvable: que un mismo objeto obedece de hecho a causas tan diversas como la mecánica y la final.

"An einem und eben demselben Dinge der Natur

lassen sich nicht beide Prinzipien, als Grundsätze der Erklärung (Deduktion) eines von dem andern, verknüpfen, d.i. als dogmatische und konstitutive Prinzipien der Natureinsicht für die bestimmende Urteilkraft, vereinigen. Wenn ich z.B. von einer Made annehme, sie sei als Produkt des blossen Mechanismus der Materie (der neuen Bildung, die sie für sich selbst bewerkstelligt, wenn ihre Elemente durch Fäulnis in Freiheit gesetzt werden) anzusehen: so kann ich nun nicht von eben derselben Materie, als einer Kausalität, nach Zwecken zu handeln, eben dasselbe Produkt ableiten. Umgekehrt wenn ich dasselbe Produkt als Naturzweck annehme, kann ich nicht auf eine mechanische Erzeugungsart desselben rechnen, und solche als konstitutives Prinzip zur Beurteilung desselben seiner Möglichkeit nach annehmen, und so beide Prinzipien vereinigen. Denn eine Erklärungsart schliesst die andere aus" (110)

Admitiendo que tales principios serían sólo máximas del juicio reflexionante cabe sin embargo preguntar cuál es la legitimidad que permite al juicio reflexionar con ambas máximas. La distinción entre fenómeno y noumeno sale nuevamente en ayuda de Kant. Dado que nuestra experiencia lo es de lo fenoménico y no alcanza lo que las cosas sean en sí mismas, y esto último (la cosa en sí) queda siempre, por tanto, indeterminada e inaccesi-

ble a nuestras facultades cognoscitivas, el uso de principios teleológicos, aunque con la condición, en cualquier caso, de servir sólo para reflexiones y nunca para determinar algún objeto, no puede resultar contradictorio:

"Das Prinzip, welches die Vereinbarkeit beider in Beurteilung der Natur nach denselben möglich machen soll, muss in dem, was ausserhalb beiden (mithin auch ausser der möglichen empirischen Naturvorstellung) liegt, von dieser aber doch den Grund enthält, d.i. "im übersinnlichen", gesetzt und eine jede beider Erklärungsarten darauf bezogen werden" (111)

La posibilidad lógica de utilizar el principio teleológico no implica su igualdad de condiciones respecto al mecánico. Por el contrario:

"nur, wenn es sich zuträgt, dass Gegenstände der Natur vorkommen, die nach dem Prinzip des Mechanisms (welches jederzeit an einem Naturwesen Anspruch hat) ihrer Möglichkeit nach, ohne uns nicht können gedacht werden, voraussetzen, dass man nur getrost beiden gemäss den Naturgesetzen nachforschen dürfe (nachdem die Möglichkeit ihres Produkts, aus einem oder dem andern Prinzip, unserm Verstande erkennbar ist), ohne sich an den

scheinbaren Widerstreit zu stossen, der sich zwischen den Prinzipien der Beurteilung desselben hervortut: weil wenigstens die Möglichkeit, dass beide auch objektiv in einem Prinzip vereinbar sein möchten (da sie Erscheinungen betreffen, die einen übersinnlichen Grund voraussetzen), gesichert ist" (112)

En su reflexión sobre la naturaleza el juicio debe recurrir, en suma, cuanto pueda al principio mecánico. Y sólo allí donde no puede avanzar por este camino, utilizará (para su reflexión) el principio teleológico:

"Die Befugnis, auf eine bloss mechanische Erklärungsart aller Naturprodukte auszugehen, ist an sich ganz unbeschränkt; aber das Vermögen, damit allein auszulangen, ist, nach der Beschaffenheit unseres Verstandes, sofern er es mit Dingen als Naturzwecken zu tun hat, nicht allein sehr beschränkt, sondern auch deutlich begrenzt: nämlich so, dass, nach einem Prinzip der Urteilskraft, durch das erstere Verfahren allein zur Erklärung der letzteren gar nichts ausgerichtet werden könne, mithin die Beurteilung solcher Produkte jederzeit von uns zugleich einem teleologischen Prinzip untergeordnet werden müsse.

Es ist daher vernünftig, ja verdienstlich, dem

Naturmechanism, zum Behuf einer Erklärung der Naturprodukte, soweit nachzugehen, als es mit Wahrscheinlichkeit geschehen kann, ja diesen Versuch nicht darum aufzugeben, weil es an sich unmöglich sei, auf seinem Wege mit der Zweckmässigkeit der Natur zusammenzutreffen, sondern nur darum, weil es für uns als Menschen unmöglich ist; indem dazu eine andere als sinnliche Anschauung und ein bestimmtes Erkenntnis des intelligibelen Substrats der Natur, woraus selbst von dem Mechanism der Erscheinungen nach besondern Gesetzen Grund angegeben werden könne, erforderlich sein würde, welches alles unser Vermögen gänzlich übersteigt"

(113)

Acaso podemos concluir afirmado que la legitimidad del uso de principios teleológicos descansa en los presupuestos básicos de todo el sistema crítico. Los principios del entendimiento determinan una experiencia posible fenoménica, quedándoles inaccesible lo que sea en sí la realidad. En cuanto suprasensible esto ha de permanecer indeterminado. En esta determinación de lo fenoménico, nuestro entendimiento se caracteriza por ser un "intellectus ectypus", meramente discursivo; cuyos conceptos sólo determinan una realidad posible. Siendo una causalidad mecánica la única que concuerda con los principios del entendimiento, resulta inaceptable para el juicio emplear otro principio que el mecánico. Pero allí donde éste carezca de fuerza ex-

plicativa, el entendimiento no entra en contradicción consigo mismo usando el principio teleológico. Un principio cuya utilidad ha de radicar bien en ampliar al máximo el intento de encontrar causas mecánicas, bien en hacer, de algún modo, inteligible para nuestra razón lo que con otros medios sería imposible.

### 3.11. Orientarse en el pensamiento

La relación de la Introducción de la Kritik der Urteilskraft y la Analítica y Dialéctica del juicio teleológico de esta misma obra con su Methodenlehre der Teleologische Urteilskraft no siempre ha sido bien comprendida. Acaso en el opúsculo publicado cuatro años antes que la tercera Crítica, Was heisst: sich im Denken orientieren, quepa encontrar el hilo conductor de ambas partes y de la teleología kantiana en general.

En el párrafo con que se abre la primera edición de la Kritik der reinen Vernunft Kant arguye, con frase célebre, que la propia naturaleza de la razón plantea a ésta problemas que no puede rechazar ni tampoco resolver (114). Esta cuestión sería el eje en torno al que giraría la tensión entera del pensamiento crítico, como nadie ignora.

Pues bien, en las reducidas páginas de aquel opúsculo, Kant presenta los grandes problemas de su filosofía y, especialmente, el problema que surge una vez consumada la crítica de la



razón pura y establecidos ya tanto los límites de la razón como la insatisfacción de la razón misma ante sus propios límites. ¿Cómo enfrentarse con lo que los desborda? ¿Qué cabe hacer cuando nuestro pensamiento se vea obligado a centrarse en lo suprasensible? (115). Dicho de otro modo, ¿cómo orientar nuestro pensamiento más allá de la experiencia posible, marcada por las leyes de nuestro entendimiento discursivo? Kant deja constancia de su convicción de que toda posible respuesta a esa pregunta exige con carácter previo la dilucidación del término "orientarse". Orientarse significa, en primer lugar, nos dice, encontrar el oriente a partir de una región celeste, siendo importante de la orientación geográfica como tal lo que realmente la hace posible, no sólo la posesión de ciertos datos, como ver el sol y saber que es mediodía, por ejemplo, sino un sentimiento de diferenciación subjetivo. Diferenciación que es la existente entre la derecha y la izquierda. Sin ese sentimiento a priori no nos sería posible orientarnos con los meros datos "objetivos". Para ilustrar su argumentación, Kant propone el supuesto de que un día, por modo de milagro, la disposición de las estrellas diera una vuelta, guardando, sin embargo, igual relación entre ellas, y su disposición este-oeste pasara a ser oeste-este. ¿Acaso no ocurriría, concluye, que sólo gracias a ese sentimiento diferenciador podríamos advertir el cambio?

Pues bien, lo que a Kant realmente le preocupa aquí es la existencia posible de un principio diferenciador con ayuda del que orientarnos en el pensamiento, de modo paralelo a como nos orientamos en el espacio con el sentimiento de derecha e iz-

quierda. En el bien entendido, claro es, de que este orientarnos ha de ser tal allí donde no hay intuiciones que puedan corresponder a las categorías, esto es, en la habitación oscura de lo suprasensible en la que nuestra razón nos exige entrar. En la medida en que los principios constitutivos de la experiencia de que dispone el entendimiento para nada le sirven a la razón en su inevitable empeño de remontarse hasta lo incondicionado, ésta deberá recurrir, para tal orientación, a un principio subjetivo. Los objetivos, repetimos, no le sirven para ello. En efecto:

"Sich im Denken überhaupt orientieren heisst also: sich, bei der Unzulänglichkeit der objektiven Prinzipien der Vernunft, im Fürwahrhalten nach einem subjektiven Prinzip derselben bestimmen" (116)

Y tal principio subjetivo no es otro que "das Gefühl des der Vernunft eigenen Bedürfnisses" (117). Así pues, la razón, una razón que se nos presenta como necesitada, carente, se orientará a través del sentimiento de su propia necesidad, no pudiendo encontrar tal orientación sino en la reflexión sobre ésta. Sólo que este mismo sentimiento de necesidad muestra claramente el límite de esta orientación. En la medida en que los juicios capaces de orientarnos en lo suprasensible tienen su origen en esa misma necesidad, no pueden pretender ser constitutivos o determinantes de realidad alguna. Vendrán basados en conceptos

a los que no puede corresponder tipo alguno de intuición, por grande que sea su utilidad para la razón. Se trata, como bien puede verse, de la misma doctrina que encontramos a propósito del uso "bloss regulative" de ideas de la razón o del "juicio reflexionante". Nada podemos, en suma, determinar para nuestro conocimiento en esa orientación, y con ello queda trazada la diferencia respecto al sentimiento de derecha e izquierda con el que nos orientamos en el espacio (118).

De todos modos, no es precisamente este carácter limitado de nuestra orientación y su uso lo más importante a propósito de este sentimiento de necesidad de la razón. Porque en definitiva -y ésta es una noción ampliamente tratada en otros textos-, dichos recursos orientativos, que transcienden los principios constitutivos de la razón, entroncan con esa "Bedürfnis der Vernunft" y sólo con relación a ella tienen realidad, una realidad hipotéticamente propuesta o postulada que sólo alcanzará hasta donde la razón lo precise para orientarse. También aquí marca, pues, su presencia el famoso giro copernicano, porque en orden a este razonamiento es la razón la que determina, y sólo ella la que determina el alcance de lo suprasensible según un principio inherente a ella misma. Otra guía, nos dice Kant, no sería posible, porque la razón humana se pierde en lo inteligible. Sólo porque "die Vernunft will einmal befriedigt sein" (119), porque se siente insatisfecha con lo que puede alcanzar a través de los principios constitutivos del entendimiento se ve llevada a trascender la experiencia. Y ese es el "oriente" en la incursión en lo suprasensible: la exigencia de

una razón que quiere encontrar satisfacción a los problemas que su propia naturaleza le presenta o, al menos, sólo sosiego. Y sólo eso. De ahí que para Kant ese "Gefühl des Bedürfnisses" es por lo tanto "das Recht des Bedürfnisses der Vernunft" (120):

"Allein hiedurch, nämlich durch den blossen Begriff, ist doch noch nichts in Ansehung der Existenz dieses Gegenstandes und der wirklichen Verknüpfung desselben mit der Welt (dem Inbegriffe aller Gegenstände möglicher Erfahrung) ausgerichtet. Nun aber tritt das Recht des Bedürfnisses der Vernunft ein, als eines subjektiven Grundes, etwas vorauszusetzen und anzunehmen, was sie durch objektive Gründe zu wissen sich nicht anmassen darf; und folglich sich im Denken, im unermesslichen und für uns mit dicker Nacht erfüllten Raume des Übersinnlichen, lediglich durch ihr eigenes Bedürfnis zu orientieren" (121)

+ + +

Esta necesidad de la razón puede considerarse, sin embargo, bajo dos aspectos, según su uso teórico y según su uso práctico. Sobre esa necesidad inherente a la razón en su uso teórico acabamos de hablar a propósito del uso regulador de las ideas y del juicio teleológico, que jugaría ese papel de "orientar" la razón según su necesidad. La misma existencia de Dios que en

este contexto se propone viene exigida por la insuficiencia de la razón para explicar lo contingente, y la necesidad en que se ve de explicarlo:

"wir müssen die Existenz Gottes annehmen, wenn wir über die ersten Ursachen alles Zufälligen, vornehmlich in der Ordnung der wirklich in der Welt gelegten Zwecke, urteilen wollen" (122)

Pero ello no es más que una hipótesis racional (Vernunfthypothese), es decir:

"eine Meinung, die aus subjektiven Gründen zum Fürwahrhalten zureichend wäre; darum, weil man gegebene Wirkungen zu erklären niemals einen andern als diesen Grund erwarten kann, und die Vernunft doch einen Erklärungsgrund bedarf" (123)

Una diferencia fundamental existe entre el uso teórico de la razón y el práctico. En el primero necesitamos orientarnos "wenn wir urteilen wollen", pero en su uso práctico "wenn wir urteilen müssen" (124). De ahí una primacía de la razón práctica sobre la teórica. Y la razón práctica, que consiste en la prescripción de leyes morales, se orienta en orden a la moralidad, una moralidad que sólo resulta posible a través de la libertad. En lo teórico, la razón quiere remontarse de lo contingente a lo necesario, de la serie de causas a la primera causa, quiere

alcanzar en una totalidad lo que se le muestra como una serie infinita. La necesidad de la razón le lleva a conocer el todo, lo absoluto. Pero en lo práctico, en relación con la acción, a la hora de prescribir leyes que rijan la acción de los hombres, este sentimiento de necesidad lleva a la razón a querer acceder a lo incondicionado, a la no-dependencia respecto de cuanto no sea ella misma en su necesidad. De ahí que en orden a su necesidad y por ella la razón se autoprescriba llegar a ser ella misma (125), no ser gobernada sino por sus propias leyes. "Bedeutet auch Freiheit im Denken die Unterwerfung der Vernunft unter Keine andere Gesetze, als: die sie sich selbst gibt" (126). Se trata, como sabemos, de la doctrina de la libertad como producto de una razón autolegisladora, ampliamente tratada en toda la obra crítica y de la que ya hemos dado cuenta.

A propósito de la realización de la libertad Kant comenta significativamente: "die menschliche Vernunft immer noch nach Freiheit strebt" (127). La razón humana no es, como ya sabemos, espontáneamente libre, sino que sólo puede alcanzar tal libertad sometiéndose a su propia legislación. Por eso la razón "immer" tenderá hacia la libertad, siempre deberá realizarla. Pero su tarea es interminable. Y ello en un doble sentido. Del primero acabamos de hablar; en cuanto al segundo, porque ese acatamiento está sometido a la determinación de un tiempo histórico, un tiempo dentro del que únicamente resulta posible la realización, no de la libertad, pero sí de una libertad cada vez mayor. Y este es el punto en el que cobra vida la Aufklärung, que representa no tanto un período histórico concreto cuanto,

precisamente, ese ideal de sociedad libre:

"Selbstdenken heisst den obersten Probierstein der Wahrheit in sich selbst (d.i. in seiner eigenen Vernunft) suchen; und die Maxime, jederzeit selbst zu denken, ist die Aufklärung" (128)

La historia de la humanidad, en cuanto desarrollo de la Aufklärung, ha de ser, para Kant, ese escenario en el que la especie humana vaya aproximándose a una libertad moral cada vez mayor. Orientarse en el pensamiento, viene a ser, pues, un orientarse en la historia.

La orientación práctica de la razón implica el reconocimiento de un ser inteligente. No vamos a detenernos nuevamente en la construcción kantiana del höchstes Gut, que ya nos es conocida. De momento, basta con subrayar que ese supuesto suprasensible tiene una realidad meramente hipotética, como en la orientación teórica, por mucho que reciba el rótulo de Postulat der Vernunft. Se trata, sin duda, de un concepto importante, por lo que la revisión de sus conexiones con las otras obras críticas, y de su alcance semántico mismo puede tener interés de cara a nuestra reconstrucción analítica de la teleología kantiana de la historia.

Para Kant, la hipótesis y los postulados son "creencias racionales" (Vernunftglaube). El término Glaube connota oposición a Wissen (129), en la medida en que por la disposición misma de nuestras facultades de conocer nunca podrá denotar

"conocimiento". El asentimiento a tal creencia es meramente subjetivo, no impidiéndole ello ser el único medio con ayuda del que podemos orientarnos en lo suprasensible:

"Ein reiner Vernunftglaube ist also der Wegweiser oder Kompass, sodurch der spekulative Denker sich auf seinen Vernunftstreifereien im Felde übersinnlicher Gegenstände orientieren, der Mensch von gemeiner doch (moralisch) gesunder Vernunft aber seinen Weg, so wohl in theoretischer als praktischer Absicht, dem ganzen Zwecke seiner Bestimmung völlig angemessen vorzeichnen kann" (130)

Tanto la hipótesis como el postulado surgen de una misma fuente -el sentimiento de necesidad de la razón- y con una misma finalidad -orientarla allí donde el entendimiento no puede, es decir, en lo suprasensible-. Y sólo se diferencian, por lo demás, en orden a las dos caras que tal sentimiento muestra: teórica y práctica. Las hipótesis son creencias porque su concepto no puede ser determinante o constitutivo de realidad alguna, pero es racional porque no obedece a ningún capricho, sino exactamente al sentimiento de necesidad de la propia razón teórica. De ahí que jueguen un importante papel en el uso teórico de la razón. Pero para orientarse prácticamente, para establecer leyes morales que hagan posible la libertad, la razón necesita también de ciertas Vernunftglaube que, como las hipótesis racionales, le permitan alcanzar lo incondicionado. Los postu-



lados, como las hipótesis, son meras creencias, y vienen perfectamente diferenciados del saber propuesto por nuestro entendimiento. Los objetos que postulan no tienen una realidad más que en función de lo que exige la postulación de los mismos, es decir, la realización de la libertad de la razón. Y en ningún caso pueden aspirar a tener una realidad como los otros objetos de la experiencia.

Se postula, pues, sólo para que la razón no se pierda al representarse su realización de lo suprasensible, por otra parte, el término Vernunftglaube aplicado a los postulados connota la dependencia racional de esa creencia, precisamente la dependencia, sobre la que de modo explícito se proponía llamar la atención el artículo que nos ocupa. Por lo demás, frente a cualquier Schwärmerei posible, tal racionalidad, si algo exige, es que al orientarse, la razón se someta siempre a su propia legislación (131).

Pero entre la hipótesis racional y el postulado se da también una diferencia sobre la que hay que llamar la atención. La primera, cuya aplicación es solamente teórica, tiene un carácter meramente regulativo para la experiencia, nunca constitutivo. Cuando se transforma en postulado y adquiere, por tanto, una aplicación práctica, pasa a ser constitutiva, aunque sólo subjetivamente, de modo que no cabe esperar que nos permita decir un "Yo sé que...", sino un "Yo quiero que...".

### 3.12. Sobre la legitimidad de una finalidad externa en el juicio de la naturaleza

Al hilo de la resolución kantiana de la antinomia del juicio teleológico vimos como el uso de la teleología por el juicio descansa en dos pivotes. El primero remite a la distinción entre fenómeno y noumeno, que nos impide afirmar la determinación, por parte de los principios del entendimiento -que son mecánicos y, por tanto, opuestos a la teleología- de las cosas en-sí. El segundo se identifica con el hecho de que esta distinción no hace contradictorio el recurso a la teleología, por mucho que el uso de la misma deba restringirse, como sabemos, a aquellos ámbitos en los que la causalidad mecánica resulta impotente.

Y vimos también cómo lo único que puede justificar el ir más allá de la experiencia posible -no haciendo uso, por tanto, de los principios del entendimiento-, es el sentimiento de necesidad inherente a la razón. Sólo donde la razón sienta la necesidad de utilizar otros principios que los del entendimiento, podrá, en fin, recurrir a otros principios explicativos, aunque la validez que alcance sea meramente hipotética, o lo que es lo mismo, para el juicio reflexionante.

Y vimos, asimismo, en tercer lugar, cómo sólo en la búsqueda de una totalidad sistematizada para las leyes empíricas de la experiencia y en la explicación de los seres organizados, cobra vida la necesidad de recurrir al principio teleológico. Sólo en este doble ámbito se siente la razón, en suma, necesitada en el

sentido definido, optando por orientarse a una causa inteligente, creadora de la naturaleza de acuerdo a una finalidad, causa que no es, a su vez, y por supuesto, sino una simple hipótesis de la razón.

Vistas así las cosas, nada tiene de extraño que la teleología externa, en orden a la que se postula una causa inteligente, haya sido frecuentemente desgajada de la teleología kantiana, y se haya beneficiado de muy escasa atención. Es más, el propio Kant ha dejado, en ocasiones, constancia de sus reservas para con una teleología externa o relativa, en orden a la que las relaciones entre los objetos de la naturaleza son contempladas bajo la especie de una serie de medios y fines y no de una serie mecánica. "Unter der äussern Zweckmässigkeit verstehe ich diejenige, da ein Ding der Natur einem andern als Mittel zum Zwecke dient (...) Die äussere Zweckmässigkeit ist ein ganz anderer Begriff, als der Begriff der inneren" (132). En orden a todo ello, Philonenko ha llamado la atención sobre lo singular de esta "aparente" contradicción en la que Kant vendría a incurrir con su supuesta negación de una teleología externa -tal como la han defendido una larga tradición de comentaristas, comenzando por Stalder y Cohen y seguido por el conjunto de los neokantianos- y su estipulación paralela de dependencia respecto de ella de la filosofía de la historia (133). Y, efectivamente, la negación de la validez de un finalismo externo, por un lado, y la fundamentación en él, por otro, de la filosofía de la historia, no dejaría, independientemente de lo paradójico de este doble movimiento, de minar el calado teórico

de aquélla.

Philonenko sugiere una vía resolutoria: una posición kantiana intermedia -no explicitada, pero implícita en la "Analítica del Juicio Teleológico"- entre finalidad interna y la finalidad externa: una finalidad interna-externa, en fin, basada en el principio de adaptabilidad. Y ello de un modo tal que la finalidad externa, lejos de oponerse a la interna, la integraría. Ejemplo de esta compleja relación teleológica cabría encontrar también en el árbol propuesto por Kant en la sección 64 de su tercera Crítica como modelo de fin interno de la naturaleza, siendo dos las razones probatorias de la plausibilidad de esta decisión de cifrar ahí una finalidad interna-externa. La primera puede buscarse en el injerto:

"kann man auch an demselben Baume jeden Zweig oder Blatt als bloss auf diesem gepropft oder okuliert, mithin als einen für sich selbst bestehenden Baum, der sich nur an einen andern anhängt und parasitisch nährt, ansehen" (134)

La segunda, en la capacidad y posibilidad de adaptación, que en algunos casos no sería más que el producto de una anomalía (135). En orden a ella Philonenko concluirá, pues, que "l'arbre est une republique de parties qui sont en relations aussi bien internes qu'externes, comme la société humaine" (136). Y no sería en modo alguno casual la alusión kantiana en la sección 65 -"qui est par rapport an 64 comme la deduction a l'exemple"

(137)- a la organización del Estado, dado que en éste vendría incorporada esa teleología externo-interna:

"Man kann umbekehrt einer gewissen Verbindung, die aber auch mehr in der Idee als in der Wirklichkeit angetroffen wird, durch eine Analogie mit den genannten unmittelbaren Naturzwecken Licht geben. So hat man sich, bei einer neuerlich unternommenen gänzlichen Umbildung eines grossen Volks zu einem Staat, des Worts Organisation häufig für Einrichtung der Magistraturen u.s.w. und selbst des ganzen Staatskörpers sehr schicklich bedient. Denn jedes Glied soll freilich in einem solchen Ganzen nicht bloss Mittel, sondern zugleich auch Zweck, und, indem es zu der Möglichkeit des Ganzen mitwirkt, durch die Idee des Ganzen wiederum, seiner Stelle und Funktion nach, bestimmt sein"

(138)

La solución propuesta por Philonenko es ingeniosa, desde luego. Pero no creemos que alcance realmente su objetivo, dado que su hipótesis resulta, en definitiva, superflua de cara a lo que aquí está realmente en juego. Dicho de otra manera, no creemos que deba legitimarse una teleología externa -supuestamente negada por Kant- en la Crítica del Juicio que a instancia de tal negación quita consistencia a la teleología natural sobre la que se asienta la filosofía de la historia. En definitiva, en

la medida en que tal negación se dé, no abarca otro dominio que el teórico, dado que en todo momento Kant la salva a efectos prácticos.

En nuestra opinión Kant prepara el camino de la teleología histórica en un doble movimiento. Por un lado muestra que en la reflexión teórica sobre la naturaleza, por escasamente necesario que el principio de la finalidad externa -a diferencia de lo que ocurre con el de la finalidad interna para el estudio de los organismos-, tampoco es contradictorio. Incluso "gibt eine unterhaltende, bisweilen auch belehrende Aussicht" (139). En este sentido nos parece significativo el siguiente texto:

"Wir haben oben von der äusseren Zweckmässigkeit der Naturdinge gesagt: dass sie keine hinreichende Berechtigung gebe, sie zugleich als Zwecke der Natur, zu Erklärungsgründen ihres Daseins, und die zufällig-zweckmässigen Wirkungen derselben in der Idee, zu Gründen ihres Daseins nach dem Prinzip der Endursachen zu brauchen. So kann man die Flüsse, weil sie die Gemeinschaft im Innern der Länder unter Völkern befördern, die Gebirge, weil sie zu diesen die Quellen und zur Erhaltung derselben den Schneevorrat für regenlose Zeiten enthalten, imgleichen den Abhang der Länder, der diese Gewässer abführt und das Land trocken werden lässt, darum nicht sofort für Naturzwecke halten; weil, obzwar diese Gestalt der Oberfläche der Erde zur

Entstehung und Erhaltung des Gewächs -und Tierreichs sehr nötig war, sie doch nichts an sich hat, zu dessen Möglichkeit man sich genötigt sähe eine Kausalität nach Zwecken anzunehmen. Eben das gilt von Gewächsen, die der Mensch zu seiner Notdurft oder Ergötzlichkeit nutzt: von Tieren, dem Kamele, dem Rinde, dem Pferde, Hunde u.s.w., die er teils zu seiner Nahrung, teils seinem Dienste so vielfältig gebrauchen und grossenteils gar nicht entbehren kann" (140)

Por otro, Kant arguye que la necesidad de aplicar el principio teleológico a los seres organizados, con vistas a hacerlos comprensibles, abre la puerta a una explicación teleológica de la naturaleza como un sistema de fines (141). En efecto:

"wenn wir einmal an der Natur ein Vermögen entdeckt haben, Produkte hervorzubringen, die nur nach dem Begriffe der Endursachen von uns gedacht werden können, wir weiter gehen, und auch die, welche (oder ihr, obgleich zweckmässiges, Verhältnis) es eben nicht notwendig machen, über den Mechanismus der blind wirkenden Ursachen hinaus ein ander Prinzip für ihre Möglichkeit aufzusuchen, dennoch als zu einem System der Zwecke gehörig beurteilen dürfen; weil uns die erstere Idee schon, was ihren Grund betrifft, über die Sinnenwelt hi-

nausführt: da denn die Einheit des übersinnlichen Prinzips nicht bloss für gewisse Spezies der Naturwesen, sondern für das Naturganze, als System, auf dieselbe Art als gültig betrachtet werden muss" (142)

Y no sólo eso, sino que una vez mostrado el sentido de su utilidad posible, Kant se detiene en las condiciones de su admisibilidad necesaria más allá del mecanicismo. De ser los entes naturales medios para un ser que es "für sich selbst" un fin de la naturaleza, este fin "por sí mismo" de la naturaleza, nos permitiría establecer tal teleología externa, dado que el término "für sich selbst" significa independencia de la naturaleza, incondicionado. En la medida, en fin, en que no se trata de un medio para otro ser, no podemos preguntar ya, a diferencia de lo que ocurre con los otros fines de la naturaleza, para qué sirve. Es el fin final, un fin cuya posibilidad no está sino en su propia idea, no en otro fin. Y así podríamos representarnos, partiendo de este Endzweck der Natur, los entes de la naturaleza entera como dispuestos en una serie de medios y fines en orden a él:

"Man sieht hieraus leicht ein, dass die äussere Zweckmässigkeit (Zuträglichkeit eines Dinges für andere) nur unter der Bedingung, dass die Existenz desjenigen, dem es zunächst oder auf entfernte Weise zuträglich ist, für sich selbst Zweck



der Natur sei, für einen äussern Naturzweck angesehen werden könne. Da jenes aber, durch blosser Naturbetrachtung, nimmermehr auszumachen ist: so folgt, dass die relative Zweckmässigkeit, ob sie gleich hypothetisch auf Naturzwecke Anzeige gibt, dennoch zu keinem absoluten teleologischen Urtheile berechtige" (143)

Acaso convenga subrayar, por último, que el término "hypothetisch" tiene aquí un sentido diferente al operante respecto a aquellas "hipótesis racionales" en el artículo Was heisst sich in Denken orientieren. Hay que entenderlo más debilmente, esto es, no como una necesidad de la razón, sino como algo que no la contradice, pero que tampoco alcanza mayor justificación. Este "für sich selbst Zweck der Natur" es, en efecto, un concepto que no cabe encontrar en la naturaleza, de modo que su uso no resulta justificable en orden a una necesidad de la razón en su dimensión teórica, fuente de la que se alimenta el principio teleológico para el juicio reflexionante. La consideración de la naturaleza entera bajo una teleología relativa -entendida, claro está, para el juicio reflexionante-, no contradice a la razón, pero tampoco puede justificarse (144).

+ + +

La teleología natural con que nos encontramos en la filosofía de la historia tiene un corte distinto. Es el producto de

la orientación de la razón en su uso práctico. Y a propósito de ella cobra sentido indudable el "für sich selbst Zweck der Natur". Aquí radica la auténtica diferencia entre una y otra parte de la Kritik der Urteilkraft y de la teleología en general, esa diferencia que le permite aceptar ahora lo que antes negaba. Este "fin de la naturaleza por sí mismo", también llamado "Endzwecke", autorizador de la finalidad externa -en la que se asienta la filosofía de la historia-, no es otro que el hombre mismo como ser libre, es decir, la razón emancipada que, como en su momento vimos, es el "oriente" de la razón en su uso práctico.

### 3.13. La naturaleza, sistema de fines, sometida a los designios libres del hombre. El concepto de "Endzweck der Natur"

A) Hemos visto cómo la teleología externa precisa de un fin final (145) que la funde. Un fin final que es el fin que ya no sirviera de medio, que es un fin por sí mismo, que en consecuencia permite que con él se acabe la serie de fines y medios. "Endzweck ist derjenige Zweck, der keines andern als Bedingung seiner Möglichkeit bedarf" (146). De dar con un "fin" así podríamos pensar -y con ello consuma Kant su razonamiento- un supremo entendimiento, no humano, capaz de poner la totalidad de

los seres naturales en una relación teleológica con él, del que vendrían así a depender:

"Wenn wir aber die ganze Natur durchgehen, so finden wir in ihr, als Natur, kein Wesen, welches auf den Vorzug, Endzweck der Schöpfung zu sein, Anspruch machen könnte; und man kann sogar a priori beweisen: dass dasjenige, was etwa noch für die Natur ein letzter Zweck sein könnte, nach allen erdenklichen Bestimmungen und Eigenschaften, womit man es ausrüsten möchte, doch als Naturding niemals ein Endzweck sein könne" (147)

Como tal fin no puede, desde luego, ser asumido como ser natural que ha de ser siempre, más bien, considerado como medio. En cuanto al hombre, que podría ser el candidato más firme a ser el elegido por la naturaleza, resulta susceptible de una doble lectura.

Si frente a la complejidad y variedad del reino vegetal nos preguntamos para qué sirve, no parece difícil encontrar un fin para el que aquélla sea un medio: servir de alimento a los animales herbívoros, que pueden así extenderse por toda la tierra. Estos pueden, a su vez, pensarse como medios para los animales carnívoros. Y si después nos preguntamos por éstos, por aquello para lo que son medios, la respuesta kantiana es obvia:

"wozu sind diese samt den vorigen Naturreichen

gut? Für den Menschen, zu dem mannigfaltigen Gebrauche, den ihn sein Verstand von allen jenen Geschöpfen machen lehrt; und er ist der letzte Zweck der Schöpfung hier auf Erden, weil er das einzige Wesen auf derselben ist, welches sich einen Begriff von Zwecken machen und aus einem Aggregat von zweckmässig gebildeten Dingen durch seine Vernunft ein System der Zwecke machen kann" (148)

Sólo que también podríamos recorrer, sugiere acto seguido Kant, el camino inverso y pensar que los animales herbívoros existen para evitar una exuberancia excesiva en el reino vegetal, los animales carnívoros para evitar un número desproporcionado de herbívoros y los hombres para hacer lo mismo respecto a los carnívoros. Así, a lo que se apuntarían todos esos elementos sería a una "Gleichgewicht unter den hervorbringenden und den zerstörenden Kräften der Natur" (149).

Pues bien, el hombre no puede ser ese fin final, para el que parecía candidato, porque no puede serlo ningún ser natural:

"der Endzweck kein Zweck sei, welchen zu bewirken und der Idee desselben gemäss hervorzubringen die Natur hinreichend wäre, weil er unbedingt ist" (150)

B) Pero al mismo tiempo queda claro que el hombre puede ser

ese "Endzweck der Natur" pero en su condición no de ser natural, sino moral, en cuanto "homo noumenon" capaz de regirse por una causalidad independiente de la mera naturaleza:

"Nun haben wir nur eine einzige Art Wesen in der Welt, deren Kausalität teleologisch, d.i. auf Zwecke gerichtet und doch zugleich so beschaffen ist, dass das Gesetz, nach welchem sie sich Zwecke zu bestimmen haben, von ihnen selbst als unbedingt und von Naturbedingungen unabhängig, an sich aber als notwendig, vorgestellt wird. Das Wesen dieser Art ist der Mensch, aber als Noumenon betrachtet" (151)

+ + +

Desde este planteamiento, la posibilidad de pensar una teleología externa natural se hace realidad en la medida en que, a lo que parece, contamos ya con algo capaz de servir de fundamento plausibilizador de un entendimiento (no humano) ordenador de la naturaleza de acuerdo a su idea. Sólo que si ésta es la única posibilidad de pensar una teleología externa, de ello resulta que estamos frente a una teleología que no tiene ya nada que ver con la teleología natural, como acertadamente ha señalado I. Hermann (152). El fundamento de tal finalidad es de orden moral. Es la realización de la libertad humana, de la moralidad en el seno de la naturaleza. O dicho con más precisión,

la naturaleza tendría que ser contemplada como dispuesta teleológicamente para hacer posible la moralidad del hombre.

Pensar el hombre como causalidad libre, como fin final de la naturaleza, es pensar ésta como un sistema organizado de acuerdo a los designios de la voluntad o de la moral del hombre. Así, el hombre sería auténtico señor, organizador y, de algún modo, creador de la naturaleza.

Esta idea representa, a nuestro parecer, una de las formulaciones más acabadas de la ética kantiana y una definición precisa del concepto de "höchstes Gut". Porque la libertad del hombre -y por tanto su moralidad- venía a representarse como independencia respecto de la naturaleza, pero, a la vez, como causalidad cuyos efectos se dan en los fenómenos, por lo que, en consecuencia, incide en la naturaleza. El hombre es, en efecto, un ser natural más, y como tal dispone de una causalidad mecánica. Sus efectos proceden de causas previas. Pero al lado de esa causalidad -la única apreciable por la experiencia-, dispone de otra causalidad libre, que se cifra en la determinación incondicionada de su causalidad empírica. En tanto ser libre debe condicionar, pues, la naturaleza entera como sistema de fines a través de su causalidad empírica. Así entendido, el concepto de fin final obliga a revisar la noción de "höchstes Gut" de la que partíamos. Pero de momento basta con subrayar que esa teleología externa ha de ser una aspiración de todo ser libre. El hombre aspira a tener un dominio absoluto de la naturaleza (153). Y la teleología externa es una formulación de esta ambición. Recordemos la definición de un fin: "so ist Zweck der

Gegenstand eines Begriffs, sofern dieser als die Ursache von jenem (der reale Grund seiner Möglichkeit) angesehen wird" (154).

Todo ello nos permite concluir que las meras ideas de los hombres pueden ordenar la naturaleza en orden al designio que ellas mismas contienen. Y al hacerlo -reconstruyendo a Kant- llegamos a uno de los nudos centrales de un planteamiento guiado siempre por el interés práctico, ese interés consustancial al siempre moralista Kant. Porque para poder ser así estas ideas, para poder determinar la naturaleza entera en orden al objeto en ellas contenido, han de ser ideas morales, ideas que prescriban la libertad. Término que en Kant, ciertamente, y como sabemos, sólo puede tener un significado moral.

Unicamente el hombre libre -hombre que sólo puede darse en el seno de una humanidad emancipada- puede dar sentido a una ordenación inteligente de lo natural. Rasgo éste de singular importancia, como podrá pensarse, dado que nada indica fuera de él que la especie humana tenga privilegio alguno en el universo. Ninguna razón tenemos, en efecto, salvo ésta para pensarlo como un fin en sí mismo, y son muchas por el contrario, las que procuradas por la historia misma, podrían servirnos para asumirlo como un mero efecto de una ciega naturaleza.

Las dificultades comienzan cuando el foco analítico se centra en las características de dicho "fin final". Porque este fin final, fundamento de la teleología que nos ocupa, pertenece a lo suprasensible, por lo que no nos cabe poseer de él experiencia alguna, como bien sabemos. A esta objeción -o preci-

sión crítica si se prefiere- cabe, de todos modos, argüir que, dados los rasgos de la doctrina general kantiana de la teleología, no supone mayor problema, pues lo único que viene a condicionar es la restricción de la explicación teleológica, así concebida, al juicio reflexionante. Lo que nos ahorra todo compromiso ontológico.

El segundo problema, de mayor peso, sin duda, hunde sus raíces en el hecho de que si por una parte, este fin final, en la medida en que representa una causalidad libre exige ser él el autor de esa disposición teleológica, haciendo inútil con ello la presencia del supremo entendimiento, por otra, no es real, sin embargo, sino meramente posible, en tanto prescrito por nuestra razón práctica. Para que ese fin final pase de la mera posibilidad a la realidad, resulta, por tanto, preciso que la naturaleza dé lugar a la libertad. Lo que nos sitúa finalmente frente al problema verdadero: no la mediación de la libertad a la necesidad, sino cómo llega a ser la libertad.

Puestas así las cosas, convendría replantear, tal vez, la necesidad de pensar una teleología externa de la naturaleza en la medida, repetimos, en que ese fin final no existe en sentido fuerte. Pero de cara a la razón teórica, y con vistas a un uso posible de áquel por ésta, tal empresa aparece vana. Puesto que la razón teórica puede encontrar mayor satisfacción por otros medios -por el mero mecanicismo, por ejemplo- nada hay que justifique tal intento. En su uso práctico, sin embargo, la razón necesita realizar ese fin final. Es el "oriente" al que recurre en su "sentimiento de necesidad"; es lo que legitima y



hace indispensable la tarea de pensar tal sistema de fines. Porque la razón no puede, en fin, tener una necesidad mayor, una necesidad a la que nos empuje con mayor ímpetu, que la que se cifra en el descubrimiento de esa orientación. La que le lleva a pensar cómo puede llegar a ser libre.

### 3.14. De la necesidad a la libertad. El concepto de cultura

Aplicado al hombre el concepto de "Endzweck der Natur" consiste, pues, en la moralidad de éste. La razón práctica exige, en efecto, que el hombre sea un fin en sí mismo y que los seres humanos todos se integren en un "Reich der Zwecke", en una organización humana en la que las máximas de la conducta vienen regidas por el imperativo categórico.

Nada tiene, pues, de extraño que Kant defina la constitución de este "Reich der Zwecke" la máxima aspiración de la razón práctica y de la aspiración, a un tiempo, que surge su "Gefühl des Bedürfnisses". En ello cifra Kant el motivo que nos lleva a pensar en una teleología externa dirigida hacia ese "Reich der Zwecke". Pero como dicho "Endzweck" carece de realidad y, en consecuencia, no puede ordenar la naturaleza en orden a él, Kant opta por argüir, como salida a este conflicto, cuyos rasgos centrales ya nos son conocidos, la posibilidad de que sea la propia naturaleza la que nos proporciona algún fin posibili-

tador de ese "Endzweck". Fin propio, por tanto, de la naturaleza misma, al que habría que llamar "der letzte Zweck der Natur".

Pero el hombre llega a ser fin en sí mismo y considera siempre a todos los otros hombres como fines en virtud de una decisión intemporal e incondicionada, razón por la que no podemos esperar encontrar en la naturaleza tal último fin capaz de determinar la formación del "fin final" en cuestión. Hasta ahí la naturaleza no puede guiarnos. Ante esto sólo queda ya cuestionarse si dadas las condiciones del hombre, esto es, su ser a un tiempo fenómeno y noúmeno, no podrá haber, de todos modos, algo en la naturaleza capaz de favorecer más o menos la formación de tal fin final. Algo que al posibilitar, en fin, máximamente su acceso e integración a un todo moral, tenga la condición de elemento privilegiado por la naturaleza, considerada como sistema de fines, cuyo fin último sería.

La búsqueda de aquella finalidad moral del mundo nos obliga, pues, previamente a encontrar este "letzter Zweck der Natur" bajo la condición, por supuesto, de un "Endzweck":

"Als das einzige Wesen auf Erden, welches Verstand, mithin ein Vermögen hat, sich selbst willkürlich Zwecke zu setzen, ist er zwar betitelter Herr der Natur, und, wenn man diese als ein teleologisches System ansieht, seiner Bestimmung nach der letzte Zweck der Natur; aber immer nur bedingt, nämlich dass er es verstehe und den Wi-

llen habe, dieser und ihm selbst eine solche Zweckbeziehung zu geben, die unabhängig von der Natur sich selbst genu mithin Endzweck, sein könne, der aber in der Natur gar nicht gesucht werden muss" (155)

+ + +

Nos encontramos, pues, frente a una doble teleología en Kant: la teleología moral de la que partíamos y otra meramente natural e independiente de ella. La reconstrucción del engarce kantiano entre ambas será, pues, nuestro objeto inmediato. Centrémonos, de momento, en esa teleología del último fin.

La relación del homo phaenomenon con la naturaleza es doble. En una de sus dos vertientes cabrá encontrar, por tanto, el último fin. Podría pensarse primero este último fin, arguye Kant, como aquello que en la naturaleza, en la Wohltätigkeit de ésta, puede satisfacer al hombre. Para Kant este fin no es otro que la "felicidad". Pero podría también pensarse la naturaleza, prosigue el autor de la Kritik der Urteilkraft, como un sistema de fines llamado no a proporcionar la felicidad del hombre, sino a despertar en él habilidad y aptitud (Geschicklichkeit und Tauglichkeit) para toda clase de fines; una habilidad y una aptitud que le permitan utilizar la naturaleza. Este segundo fin es para Kant la "cultura". Si el primer fin apunta a lo que el hombre pasivamente recibe o puede recibir de la naturaleza, independientemente de lo que haga, el segundo nos pone frente a

una naturaleza que no da nada al hombre, sino que le fuerza sólo a aprender él mismo a buscar su satisfacción en ella.

#### 3.14.1. La felicidad como supuesto fin último de la naturaleza

Frente a esta doble posibilidad Kant defiende que la felicidad del hombre no puede ser el último fin de la naturaleza. Y para ello da varias razones:

A) El concepto de felicidad es, en primer lugar, una idea arbitraria que cambia de un estado determinado a otro y a la que los hombres procuran someterse bajo condiciones empíricas. Pero la naturaleza empírica se rige por leyes universales y constantes, por lo que no puede plegarse al capricho y a la diversidad de los hombres:

"Er entwirft sie sich selbst, und zwar auf so verschiedene Art, durch seinen mit der Einbildungskraft und den Sinnen verwickelten Verstand; er ändert sogar diesen so oft, dass die Natur, wenn sie auch seiner Willkür gänzlich unterworfen wäre, doch schlechterdings kein bestimmtes allgemeines und festes Gesetz annehmen könnte, und mit diesem schwankenden Begriff, und so mit

dem Zweck, den jeder sich willkürlicher Weise vorsetzt, übereinzustimmen" (156)

B) Aunque ese estado ideal en que el hombre sitúa la idea de felicidad estuviera en lo natural "worin unsere Gattung durchgängig mit sich übereinstimmt" (157) y surgiera, por ejemplo, de la abstracción de nuestros instintos (158), nunca podría, en segundo lugar, adaptarse a ella porque en lo que hace al dominio y al goce, su naturaleza nunca alcanza a verse satisfecha. "Seine Natur ist nicht von der Art, irgendwo im Besitze und Genusse aufzuhören und befriedigt zu werden" (159).

C) Nos encontramos, en tercer lugar, con que la naturaleza dota al hombre con unos instrumentos animales precarios, de modo que no parece que en esto pueda considerársele como un ser privilegiado. No puede librarse de plagas, enfermedades, dolores. Sufrir los mismos peligros que los otros animales de la naturaleza (160).

D) Por sus propias disposiciones naturales, el hombre puede, por último, inventarse males que no sufren otros seres naturales, como la guerra o mutua dominación. Y ello de un modo tal que aunque la naturaleza exterior pusiera los medios para nuestra felicidad, nuestra interna naturaleza no sería capaz de aprovecharse de ello, estamos, pues, menos dotados para la felicidad que el resto de los animales:

"selbst bei der wohlthätigsten Natur ausser uns,  
der Zweck derselben, wenn er auf die Glückselig-

keit unserer Spezies gestellet wäre, in einem System derselben auf Erden nicht erreicht werden würde, weil die Natur in uns derselben nicht empfänglich ist" (161)

En orden a este razonamiento Kant niega que la felicidad del hombre pueda ser argüida como fin último de la naturaleza. La felicidad no es algo que podamos esperar de la simple actividad de la naturaleza, por lo que sólo nos resta, pues, pensar que el último fin de la naturaleza consista en procurar la cultura del hombre.

### 3.14.2. La cultura como último fin de la naturaleza

Así pues, no pudiendo esperar que la naturaleza "in ihrer Wohltätigkeit" sea capaz de hacer de nosotros el último fin a través del concepto de felicidad, nos cabe pensar en la cultura como alternativa al respecto:

"Die Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens zu beliebigen Zwecken überhaupt (folglich in seiner Freiheit) ist die Kultur" (162)

Puesto que en cuanto fin en sí mismo que es, el hombre es quien decide autónomamente, con independencia de la naturaleza, lo que puede prepararlo para ser ese fin final, será, precisamente, aquello que aumente dicha capacidad para decidir por sí mismo. Y esto último es lo que designa esta versión kantiana del concepto de "cultura".

Con ello Kant viene, en realidad, a dar nombre a una idea central de su primera obra filosófico-histórica. Recuérdese, en este sentido, que de acuerdo con el tercer principio de la Idee, la naturaleza interviene forzando el desarrollo de las disposiciones naturales del hombre, pero no procurándole felicidad (163).

Siendo, por su parte, la cultura el aumento de la capacidad de proposición de fines y, por lo tanto, de la capacidad racional, habrá que asumirla como un medio para aumentar la capacidad humana de manipulación, ya que no de dominio de la naturaleza. Y para ello se requiere que el hombre sea, asimismo, libre. Es decir, que junto a la cultura se diera la moralidad.

Esta capacidad de manipulación de la naturaleza tiene para Kant una doble vertiente. La primera se cifra en la habilidad (Geschicklichkeit) y constituye "die vornehmste subjektive Bedingung der Tauglichkeit zur Beförderung der Zwecke überhaupt" (164). La habilidad supone capacidad para dominar otros hombres -la naturaleza humana en los otros- y la naturaleza en general. La segunda se identifica con la disciplina (die Kultur der Zucht (Disziplin)), y tiene un carácter complementario de la habilidad. Es la capacidad de autodomínio y de dominio, por

tanto, de lo natural en el hombre: "bestehet in der Befreiung des Willens von dem Despotismus der Begierden" (165). De nada serviría dominar la naturaleza en general si no podemos dominar la nuestra (166).

La habilidad y la disciplina son escalones a subir, con la intervención de la naturaleza, para alcanzar la moralidad, auténtico fin del hombre.

Veamos cómo interviene la naturaleza en el logro de la cultura.

#### A) El desarrollo de la habilidad.

Aquello a lo que la cultura tiende y para lo que nos fuerza es la formación de una sociedad civil en el seno de un todo cosmopolita. Este sería el auténtico límite entre la naturaleza y la libertad y, por tanto, el nexo de unión entre las dos teleologías que estamos discutiendo, por lo demás la sociedad cosmopolita es, como sabemos, una exigencia de la razón práctica que toma cuerpo en la naturaleza.

La habilidad se desarrolla a través de un medio concreto: la desigualdad entre los hombres:

"Die Geschicklichkeit kann in der Menschengattung nicht wohl entwickelt werden, als vermittelt der Ungleichheit unter Menschen" (167)

Aunque la argumentación de fondo desarrollada en la Idee mantiene su presencia, percibimos una matización importante. La



"gessellige-Ungesselligkeit", el antagonismo, es entendido ahora como un "Ungleichheit unter Menschen". Y esta desigualdad tiene su significado material y económico:

"die grösste Zahl die Notwendigkeiten des Lebens gleichsam mechanisch, ohne dazu besonders Kunst zu bedürfen, zur Gemächlichkeit und Musse anderer, besorget, welche die minder notwendigen Stücke der Kultur, Wissenschaft und Kunst, bearbeiten, und von diesen in einem Stande des Drucks saurer Arbeit und wenig Genusses gehalten wird, auf welche Klasse sich denn doch manches von der Kultur der höheren nach und nach auch verbreitet" (168)

Llama la atención que Kant prefigure aquí el concepto de clases sociales, definidas por la desigualdad material -"Stande des Drucks, saurer Arbeit, wenig Genusses"-, unas "clases" cuyo antagonismo, así provocado, es el motor de la historia, el muelle que conduce al último fin y, a la postre, al fin final. En este sentido habría que recordar no sólo que Kant era un lector fiel de A. Smith, sino que es el autor también, de pasos en los que la economía es vinculada explícitamente a la dinámica histórica. Véase por ejemplo, Zum ewigen Frieden (169).

Convendría, de todos modos, no olvidar que este antagonismo mantiene, siempre un carácter abstracto, susceptible de recibir cualquier especificación. En este caso Kant alude a un antago-

nismo económico, pero no hay que leer tal en el sentido de que reduzca la "üngesellige Geselligkeit" a una prefiguración de la lucha de clases, aunque ésta vendría, eso sí, contenida dentro de la forma general de antagonismo.

La desigualdad aquí recogida es causa del desarrollo de la cultura por la mediación de los males que produce. El mal es igual en ambas partes de la desigualdad. Entre los oprimidos por la "fremde Gewalttätigkeit", y en la clase superior, (höhere Kaste) por la "innere Ungenügsamkeit" (170). Y estos males se unen al desarrollo de las disposiciones naturales:

"das glänzende Elend ist doch mit der Entwicklung der Naturanlagen in der Menschengattung verbunden, und der Zweck der Natur selbst, wenn es gleich nicht unser Zweck ist, wird doch hiebei erreicht" (171)

Estos males de la desigualdad exigen una "formale Bedingung". A saber, la formación de una sociedad civil, "wo dem Abbruche der einander wechselseitig widerstrebenden Freiheit gesetzmässige Gewalt in einem Ganzen" (172). También en esto sigue el quinto principio de la Idee (173). La sociedad civil es el todo legal que han de buscar los hombres, a instancia de la naturaleza, para someterse.

Pero la bürgerliche Gesellschaft no puede llegar a ser, si no es en el seno de un weltbürgerliches Ganzes. Un todo para cuya formación, como ya hemos visto en otros textos, fuerza la

naturaleza a los hombres a través de la guerra:

"der, so wie er ein unabsichtlicher (durch zügellose Leidenschaften angeregter) Versuch der Menschen, doch tief verborgener vielleicht absichtlicher der obersten Weisheit ist, Gesetzmässigkeit mit der Freiheit der Staaten und dadurch Einheit eines moralisch begründeten Systems derselben, wo nicht zu stiften, dennoch vorzubereiten" (174)

La relación entre los estados estaría vertebrada por una lógica semejante a la establecida entre los ciudadanos de cada estado. Su desigualdad y antagonismo producirían el mayor de los males, la guerra, que a su vez sirve de mediación para el progreso de la cultura:

"und ungeachtet der schrecklichsten Drangsale, womit er das menschliche Geschlecht belegt, und der vielleicht noch grössern, womit die beständige Bereitschaft dazu im Frieden drückt, dennoch eine Triebfeder mehr ist (indessen die Hoffnung zu dem Ruhestande einer Volksglückseligkeit sich immer weiter entfernt), alle Talente, die zur Kultur dienen, bis zum höchsten Grade zu entwickeln" (175)

B) El desarrollo de la disciplina.

La cultura de la disciplina o disciplina de las inclinaciones (Disziplin der Neigungen) remite a otra necesidad en desarrollo de la cultura: el control interior, un control tendente a hacer dúctil y arbitrariamente determinable la propia voluntad. Se trata de una pieza importante, la más importante acaso, en un moralista tan radical como Kant.

Importa destacar, de todos modos, que lo que se nos propone no es sino la disciplina de las inclinaciones, no su anulación. O lo que es igual, su subordinación a las exigencias racionales: argumento éste que nos lleva una vez más al telón de fondo: la consideración teleológica de la historia como un proceso en el cual el mal produce bien.

En este proceso, al desarrollo de las ciencias y al refinamiento del gusto y de las bellas artes le es asignado asimismo un papel:

"gewinnen der Tyrannei des Sinnenhanges sehr viel ab, und bereiten dadurch den Menschen zu einer Herrschaft vor, in welcher die Vernunft allein Gewalt haben soll" (176)

Y ello a través de "eine Lust, die sich allgemein mitteilen lässt, und durch Geschliffenheit und Verfeinerung für die Gesellschaft" (177)

Todos estos medios de ductilizar tan paradójico proceso no acaban, por supuesto, a ojos de Kant, cuyo pesimismo antropológico

gico-histórico tiene un carácter definitivo, en negación alguna de un "Übergewicht der Übel". Son sólo la otra cara de la moneda. Esta sobredosis de mal, en efecto:

"welche die Verfeinerung des Geschmacks bis zur Idealisierung desselben, und selbst der Luxus in Wissenschaften, als einer Nahrung für die Eitelkeit, durch die unzubefriedigende Menge der dadurch erzeugten Neigungen über uns ausschüttet, ist nicht zu bestreiten" (178)

Una diferencia importante nos parece observar aquí, con relación al desarrollo de la habilidad. Si en lo que a ella hace en forma de desigualdad, antagonismo, guerra, era asumido como causa inmediata, o situación anterior al logro del fin de la naturaleza, sociedad civil o todo cosmopolita, a propósito del desarrollo de la disciplina es presentado, más bien, como una compañía inevitable, se trata ahora, como diría años más tarde, de "Laster der Kultur und Zivilisierung (den kränkendsten unter allen)" (179).

### 3.15. Una antinomia en la razón histórica

La distinción entre último fin y fin final debe ser asumida

como nota explicitadora del problema general de la teleología natural y de la historia. Como ya hemos dicho, suponen dos formas distintas de teleología. La primera es una teleología moral que postula una causa inteligente de ordenación que no puede ser otra que la razón práctica humana. La segunda, una teleología natural en la que la naturaleza entera es entendida como un organismo y en la que la causa inteligente ordenadora ha de ser situada en lo suprasensible, en un entendimiento no humano.

La dificultad se presenta cuando Kant establece un continuo entre ellas, mediante el que explicar el proceso evolutivo de la historia de la humanidad. Porque a sus ojos, y como ya sabemos, la teleología externa dirigida hacia un último fin, sólo puede justificarse si va añadida a aquella otra del fin final. Por otra parte, si ésta sólo puede entenderse siendo el hombre libre el actor de la historia, la causa inteligente de ella, en lo que hace a la teleología del último fin, es la naturaleza la que se encarga de dirigir al hombre hacia su fin sin contar para nada con la acción libre de éste.

La conjunción de esos dos sistemas teleológicos abre, nuevamente, el problema del acceso del hombre a la libertad a a la disposición a la misma, tanto si ese es su deseo como si no, y con ello, uno de los problemas más graves de la filosofía kantiana. A saber: si a pesar del mal, y aún a través suyo, puede o no el hombre dirigirse hacia el bien. Problema formulable, asimismo, en otros términos: si la mera naturaleza puede conducirnos hacia la libertad.

Una primera solución podría, sin duda, insinuarse en clave

teleológica. En la medida en que la teleología del último fin, es decir, el desarrollo de la cultura, supone una intención en la naturaleza, hay que suponer una causa inteligente, aunque sólo sea para el juicio reflexionante. Y la unión de esta teleología del último fin con la teleología moral del fin final lleva, además, a postular la intervención de un ser creador moral del mundo. Con ello estaríamos en condiciones de comprender que la naturaleza respondía a fines morales. Y aunque esto no pudiera tener un valor teórico constitutivo sí podría ser una respuesta a la pregunta "was kann ich hoffen" y dar cabida a lo religioso, como afirma Herrero (180). Pero la diferencia entre el uso teórico de la razón y el uso práctico radica, precisamente, en que éste nos impone leyes morales para regirnos por ellas. De ahí que la presencia de Dios en la razón práctica no pueda identificarse con su posible presencia en el juicio reflexionante de la naturaleza, donde quedamos en una cierta situación de escepticismo ante la presencia efectiva de Dios, razón por la que no condiciona nuestra acción, sino solamente mantiene nuestro conocimiento en un compás de espera que no lo paraliza. Su hipotética presencia en la razón práctica, como causa del curso de la historia contravendría, por el contrario, la condición fundamental de la ley moral: la autonomía de la voluntad.

El recorrido por la Kritik der Urteilkraft no ha podido, en cualquier caso, resolvernos, hasta el momento, la dificultad fundamental de la historia y de la razón práctica: la antinomia entre Dios y el hombre o entre la ética y la religión. Antes de

intentar una presunta solución definitiva -en el marco de nuestro estudio- tendremos, pues, que centrarnos de nuevo en los conceptos de hombre y Dios presentes en obras de la misma época que los escritos filosófico-históricos.

### 3.16. La revisión del concepto de "höchstes Gut" a la luz de la filosofía de la historia

El concepto de "höchstes Gut", eje de la Dialéctica de la segunda Crítica, puede ser matizado, cuando no enriquecido, a la luz de la filosofía de la historia.

La idea del sumo bien como objeto de la razón práctica, figuraba, desde luego, en el Canon de la primera Crítica, pero sólo recibe su formulación acabada en la Kritik der Praktischen Vernunft. El bien supremo representa la aspiración absoluta de la razón práctica, en forma de exigencia de unión necesaria entre la virtud y la felicidad. Si la razón práctica nos impone ser virtuosos, es decir, que nos sometamos incondicionadamente a la ley moral, también se exige a sí misma que esta virtud no venga acompañada de infelicidad, sino que haya una proporción entre virtud y felicidad.

El cumplimiento de la ley moral es, sin duda, el bien más elevado de todos, aquello que es condición de moralidad para cualquier objeto de nuestra razón práctica:



"Darum ist sie aber noch nicht das ganze und vollendete Gut, als Gegenstand des Begehrungsvermögens vernünftiger endlicher Wesen; denn, um das zu sein, wird auch Glückseligkeit dazu erfordert, und zwar nicht bloss in den parteiischen Augen der Person, die sich selbst zum Zwecke macht, sondern selbst im Urtheile einer unparteiischen Vernunft, die jene überhaupt in der Welt als Zweck an sich betrachtet" (181)

No cabe pensar, en efecto, en un ser racional con poder suficiente -es decir, capaz de hacer reales las ideas de su entendimiento- que tenga necesidad de felicidad, esto es, que por no participar en la misma, sea acreedor, por su dignidad, a ella (182).

Pero, por otra parte, la razón práctica se vuelve dialéctica cuando intenta establecer necesidad en la unión de la virtud y la felicidad (183). La razón práctica ve, en primer lugar, como una unión sintética la unión de ambos extremos del bien supremo, y en segundo lugar como una síntesis contingente. Y este es el paso en el que se establece la antinomia de la razón práctica. Razón que puede determinar a la voluntad a través de la ley moral de un modo incondicionado, pero que no por ello determina también la felicidad.

La antinomia no debe ser entendida en el sentido de que la razón práctica nos prohíba la búsqueda de la felicidad, sino sólo en el de que es incapaz de proporcionarnos una ley moral

que asegure la felicidad en la misma proporción que la virtud. Por el contrario, la misma antinomia muestra la preocupación de la razón práctica -y de Kant- por la felicidad, haciendo incluso de la unión de ésta con la moralidad el bien supremo suyo.

Hemos visto cómo se resuelve la antinomia del bien supremo a través de los postulados de Dios y de la inmortalidad del alma. La razón puede asegurar que en la medida en que es digno de la felicidad -es decir, virtuoso- el hombre también la alcanza, postulando la existencia de Dios, un Dios que habría creado la naturaleza de acuerdo con la razón práctica, y ello de un modo tal que la brevedad de nuestra vida en la tierra no fuera obstáculo para lograr una total virtud, y por tanto, la felicidad, porque habría una vida sobrenatural.

Yovel ha insistido en la importancia del concepto de bien supremo en la esfera de la filosofía de la historia (184). Por nuestra parte, <sup>estamos</sup> de acuerdo con él en la necesidad de revisar este concepto desde la posición de la segunda Crítica y en relación a tres principios básicos:

A) "The highest good is no longer a separate, transcendent world, but becomes the consummate state of this world, to be realized through a concrete development in time"

B) "The progressive power of history is ascribed not only to a hidden "cunning of nature", but also to the conscious work of practical reason"

C) And the concept of happiness loses its central position and is replaced by nature in general as the empirical component of the highest good" (185)

Con esta sugerencia suya Yovel recoge en realidad, algo que ya advirtiera L. Goldmann en su estudio sobre Kant (186): que los elementos claves de la filosofía de la religión kantiana pueden duplicarse en una filosofía de la historia, ocupando el höchster Gut el lugar central.

Entendemos que esos elementos de una filosofía de la religión son inconsistentes si no se dan en el seno de la filosofía práctica -como de hecho ocurre, ya que aparecen en la dialéctica de la segunda Crítica- y, asimismo, en una filosofía de la historia. Pero no hay que entender con ello que precisen una revisión, como apunta Yovel, en clave filosófico-práctica y filosófico-histórica. Creemos más bien que los contenidos del bien supremo de la primera y segunda Crítica reciben una aclaración y un contenido moral dentro de la filosofía de la historia.

De este modo, el concepto de "höchstes Gut" responde a esa unión de "Endzweck" y "Letzter Zweck" exigida por la razón práctica en la historia. Vistas así las cosas, el concepto de "Letzter Zweck" supone el dominio de la naturaleza por el hombre a través de la cultura, pero sólo bajo la condición de ser a la vez "Endzweck", es decir, ser un fin moral. La doctrina del bien supremo por la que la virtud debía ser condición de la felicidad recibe ahora una explicitación. Que el hombre deba ser Endzweck quiere decir que debe ser moralmente libre, pues sólo así no es mecánica la causalidad que rige la voluntad de arbitrio, es decir, no es obra de la naturaleza, sino una causa libre. Siendo una causa libre, es un fin en sí mismo y puede

por tanto, ser ya un fin al que venga dirigida la naturaleza entera. Si el hombre es, a su vez, en cuanto ser natural, el último fin de la naturaleza, es decir, si la naturaleza entera está supeditada a él, se habría dado esa unión entre la naturaleza y la libertad, o entre la naturaleza y la virtud.

Cierto es que aquí no se toma como central el concepto de felicidad, como quiere Yovel, pero sí alcanza gran importancia en su sentido negativo, dado que la privación de felicidad en situaciones como las provocadas por la desigualdad, las guerras o los vicios de la cultura, son asumidos como el acicate y el motor de la historia en los planes de una naturaleza "astuta". Ocurre, más bien, que se sustituye el concepto de felicidad como totalidad susceptible de cumplimiento, por el de una totalidad abierta y a realizar en el marco preciso de la naturaleza. Sustitución en orden a la que la felicidad deja de ser el concepto de un estado con respecto al cual la naturaleza ha de ajustarse, para presentarse como un producto de la propia naturaleza: aquello que el hombre encuentra al manipularla. Y para ello se le presentan dos guías: una, que es condición necesaria, el respeto a la moralidad; otra, y bajo la condición de aquélla, su propia insatisfacción, es decir, su propio sentimiento de infelicidad.

La nueva versión del bien supremo como conjunción en el hombre -o para ser más precisos, en la especie humana-, de Endzweck y LebterZweck de la naturaleza, modifica, claro es, el problema de los postulados. Traduciendo el término "felicidad" por el de "dominio de la naturaleza en la medida de nuestras

fuerzas" la antinomia de la razón práctica queda eliminada en la medida en que ahora no son contingentes esos dos extremos.

El motivo que nos obliga a reconsiderar el papel de los postulados se identifica, por lo demás, con el problema de la realización de esa teleología moral, problema que ya estaba presente en la realización del bien supremo. En este contexto no parece que los postulados de Dios y de la inmortalidad del alma pierdan totalmente su sentido, dado que quedan dos problemas por resolver. El primero, el de cómo la mera naturaleza puede llevar a la especie humana a un todo moral, es decir, el de cómo el sentimiento o la conciencia de infelicidad puede llevar por sí misma al dominio de la razón práctica en la especie humana y no en hombres aisladamente considerados, cosa, ésta última, que puede ser fácil. El segundo, el de la brevedad de la vida humana frente a la lentitud de los logros en ese progreso hacia la moralización.

### 3.17. El carácter de la especie

Venimos subrayando, frente a algunos comentaristas como Herrero, que en el seno de la filosofía práctica, la filosofía de la historia excluye una filosofía de la religión en la que una intervención divina se solapa con la acción humana. Donde parece necesario suponer una intervención divina es más bien -según

nuestra tesis- ante las limitaciones del hombre para representarse la consecución de sus fines. Todo ello nos obliga no solamente a examinar el carácter que Dios, y los postulados en general tienen para la razón práctica, sino también el carácter del hombre considerado en su especie. Hemos de acercarnos a la antropología kantiana para medir el alcance de la teodicea.

En dos textos kantianos, próximos en el tiempo de su publicación, se trata el tema de los elementos diferenciadores de la especie humana. En uno de ellos -Antropologie in pragmatischer Hinsicht- Kant opta por buscar con este objeto los caracteres identificadores de la especie humana respecto de los otros seres de la tierra; en el otro -Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft-, las disposiciones que intervienen en la facultad de desear y en el uso del libre albedrío (187). A pesar de esas diferencias, confesadas por Kant en cuanto al objeto de su búsqueda, mantienen un paralelismo suficientemente tentador -en cuanto a la búsqueda misma- como para sugerir su carácter complementario (188).

Kant acaba, pues, por elaborar una antropología. O al menos una noción precisa del concepto de "humanidad", siendo esta la pieza con la que consuma su filosofía de la historia. Este concepto venía en cualquier caso, implícito en el resto de su obra, pero es ahora cuando se hace explícito. En orden a él, y en el marco de la filosofía de la historia, ésta podría ser asumida así como el desarrollo de las disposiciones de la humanidad: actualización que está en potencia. Pero, en cualquier caso, Kant

no modifica -y mucho menos invalida- nada de lo que había diseñado ya en otras obras dedicadas al tema de la historia. Allegar, simplemente, al sistema crítico algo que estaba ya en él, aunque desdibujado.

En la Antropologie Kant cifra el carácter de la especie -aquello que la caracteriza en el sistema de la naturaleza- en su capacidad de crear su propio carácter, sus propias notas distintivas:

"er einen Charakter hat, den er sich selbst schafft; indem er vermögend ist, sich nach seinen von ihm selbst genommenen Zwecken zu perfektionieren; wodurch er, als mit Vernunftfähigkeit begabtes Tier (animal rationabile), aus sich selbst ein vernünftiges Tier (animal rationale) machen kann" (189)

Al hacer tal, cifra asimismo la diferencia de la especie humana respecto de las otras en su no repetir algo fijo, en su capacidad de modificar por sí misma lo que le da la naturaleza. A su juicio tres son las disposiciones que incluye ese carácter:

"erstlich sich selbst und seine Art erhält, zweitens sie übt, belehrt und für die häusliche Gesellschaft erzieht, drittens sie, als in ein systematisches (nach Vernunftprinzipien geordnetes) für die Gesellschaft gehöriges Ganzes, re-

giert" (190)

En la Antropologie adjetiva estas disposiciones (Anlagen) como "technische", "pragmatische" y "moralische". En Die Religion, "die Anlage für die Tierheit", "Menschheit" y "Persönlichkeit". Antes de entrar en el examen de cada una de ellas retengamos algo muy importante: que consideradas como disposiciones naturales son, en el cumplimiento de lo que cada una obliga, disposiciones al bien (191), por mucho que en su realización empírica, y como la experiencia revela, sean la fuente de múltiples vicios, que parecen responder a un plan de la naturaleza humana, en lo que Kant sigue una vez más su conocida doctrina de la teleología natural (192).

A) La disposición técnica. Se trata de una disposición que es caracterizada desde la consideración estricta del hombre sólo como ser viviente, que gracias a ello se conservaría a sí mismo y a su especie. En la Antropologie diferencia al hombre de los otros animales por su capacidad de manipulación, por la estructura de su mano que puede ofrecer múltiples formas:

"Die Charakterisierung des Menschen, als eines vernünftigen Tieres, liegt schon in der Gestalt und Organisation seiner Hand, seiner Finger und Fingerspitzen, deren teils Bau, teils zartes Gefühl" (193)



Esta capacidad permitiría -permite, de hecho- un contacto más sutil entre la razón humana y el resto de la naturaleza. La mano es, por su capacidad de ordenarse de múltiples maneras, el instrumento más valioso para transmitir y alcanzar en la naturaleza externa lo deseado por la voluntad humana.

En Die Religion la disposición del hombre a su mera conservación como individuo y especie es considerada en cuanto que en ella interviene en el libre albedrío, como una "physischen und bloss mechanischen Selbstliebe" (194). Y este "amor de sí" opera, según Kant, en tres estratos:

"erstlich, zur Erhaltung seiner selbst; zweitens, zur Fortpflanzung seiner Art, durch den Trieb zum Geschlecht, und zur Erhaltung dessen, was durch Vermischung mit demselben erzeugt wird; drittens, zur Gemeinschaft mit andern Menschen, d.i. der Trieb zur Gesellschaft" (195)

A esta disposición de mantener la especie, en tanto que especie animal, corresponden aberraciones o vicios en su realización que no provienen de ella misma, sino del conflicto en que pueden entrar con normas de otro tipo:

"hier wollen nun schon die Naturepochen seiner Entwicklung mit den bürgerlichen nicht zusammen-treffen" (196)

Kant propone como ilustración de ello el hecho de que a los quince años como mínimo el ser humano posee ya totalmente desarrollado el instinto sexual que le permite propagar la especie, en tanto que las normas sociales le impiden, a través de sus múltiples exigencias -"er muss ein Gewerbe erlernen, sich in kundschaftbringen" (197)- casarse normalmente antes de los veinticinco. Surge, pues, así un conflicto, que en la vida del hombre dura, en promedio, unos diez años, entre lo que la naturaleza le exige y lo que ha institucionalizado la sociedad:

"Womit füllt er nun diesen Zwischenraum einer abgenötigten und unnatürlichen Enthaltsamkeit aus? Kaum anders als mit Lastern" (198)

"Sie können Laster der Rohigkeit der Natur heissen, und werden, in ihrer höchsten Abweichung vom Naturzwecke, viehische Laster: der Völlerei, der Wollust, und der wilden Gesetzlosigkeit (im Verhältnisse zu andern Menschen) genannt" (199)

B) La disposición pragmática. Es la disposición "andere Menschen zu seinen Absichten geschickt zu brauchen" (200). Esta disposición viene representada por la cultura y, especialmente, en la tendencia a evitar la brutalidad de la fuerza individual, a través de las relaciones sociales:

"vornehmlich der Umgangseigenschaften und der

natürliche Hang seiner Art, im gesellschaftlichen Verhältnisse aus der Rohigkeit der blossen Selbstgewalt herauszugehen und ein gesittetes (wenn gleich noch nicht sittliches), zur Eintracht bestimmtes, Wesen zu werden" (201)

Es propio de esta disposición la imposibilidad de ser alcanzada en la vida de un solo hombre, esto es, que no se muestra sino como proceso a través de sucesivas generaciones de la especie. Evidencia de ello tenemos, por ejemplo, en uno de los desarrollos de la cultura: la ciencia.

En Die Religion la disposición pragmática en cuanto disposición para crear cultura, es entendida como disposición del hombre en cuanto ser "lebenden und zugleich vernünftigen" (202), y es una disposición que se manifiesta como "zwar physischen, aber doch vergleichenden Selbst liebe (wozu Vernunft erfordert wird)" (203). Esta amor a sí mismo, en comparación con los otros hombres, es el origen de la cultura a través de ciertos mecanismos:

"sich nämlich nur in Vergleichung mit andern als glücklich oder unglücklich zu beurteilen. Von ihr rührt die Neigung her, sich in der Meinung anderer einen Wert zu verschaffen; und zwar ursprünglich bloss den der Gleichheit: keinem über sich Überlegenheit zu verstatten, mit einer beständigen Besorgnis verbunden, dass andere darnach

streben möchten" (204)

Y este desarrollo lleva -también- implícitos los peores vicios:  
 "im Neide in der Undankbarkeit, der Schadenfreude, u.s.w." (205).

C) La disposición a la moralidad. El tercer rasgo definitorio de la especie humana debe cifrarse en su capacidad moral. Es la determinación de nuestra voluntad por la razón práctica:

"Die Anlage für die Persönlichkeit ist die Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz, als einer für sich hinreichenden Triebfeder der Willkür" (206)

Pero en la medida en que esta disposición es definida como ínsita en la posesión de una razón práctica y en la conciencia de que su voluntad es libre, no hará falta detenernos en ello. Baste con señalar que esta disposición se ve asimismo afectada por vicios de los que nos habla la experiencia: la tendencia humana "zur tätigen Begehrung des Unerlaubten" (207)

### 3.18 El carácter de la especie y la historia

El tema de las disposiciones de la especie humana viene a

sacar a la luz elementos antropológicos implícitos, que a esta altura de nuestra reconstrucción se imponía ya explicitar.

De acuerdo con el primero la moralidad es una disposición de nuestra especie. O lo que es igual, que en el hombre se da una disposición a respetar la ley moral de su razón práctica, a respetar, en fin, a los otros hombres como fines en sí mismo. Esta disposición es una forma concreta de causalidad y de determinar nuestra voluntad. Y por lo tanto, en cuanto tal disposición estará, por tanto, siempre presente en el hombre, y así en toda la historia. Cosa distinta es que cumpla su cometido, es decir, que se desarrolle totalmente.

Así pues, junto a la disposición técnica y pragmática, que condicionan nuestra voluntad por la vía de un "selbstliebe" físico, se da también esa otra disposición moral a determinar nuestra voluntad por un principio incondicionado, a saber, la ley moral.

De acuerdo con el segundo rasgo importante de cara a la filosofía de la historia, la acción del hombre no revela un carácter fijo; a diferencia, pues, de lo que ocurre con otros seres organizados, la acción humana no desarrolla completamente una idea, en la medida en que el hombre tiene capacidad para representarse por sí mismo fines y crear por lo tanto, su propio carácter:

"Man kann also sagen: der erste Charakter der Menschengattung ist: das Vermögen, als vernünftigen Wesens, sich, für seine Person so wohl als für

die Gesellschaft, worin ihn die Natur versetzt,  
einen Charakter überhaupt zu verschaffen" (208)

V también:

"Es bleibt uns also, um dem Menschen im System  
der lebenden Natur seine Klasse anzuweisen und so  
ihn zu charakterisieren, nichts übrig, als: dass  
er einen Charakter hat, den er sich selbst schafft  
indem er vermögend ist, sich nach seinen von ihm  
selbst genommenen Zwecken zu perfecticnieren"  
(209)

La cultura es una muestra clara de este carácter abierto y  
que se crea a sí mismo. El hombre puede modificarse y cambiar  
de infinitos modos sus relaciones en sociedad y con la natura-  
leza. Las bellas artes, las ciencias, el refinamiento del gusto  
en general, son cosas que el hombre va modificando y creando,  
dirigiéndolos hacia su perfeccionamiento progresivo.

Otra nota a tener en cuenta es que sus disposiciones tien-  
den, por una parte, hacia la sociabilidad, y por otra -la dis-  
posición pragmática y moral- a desarrollarse en la especie.  
Las dos disposiciones del carácter humano más esenciales, aque-  
llas que implican más la intervención de la razón, no tienen su  
fin en la duración de la vida de un individuo concreto, sino  
que exigen el esfuerzo de sucesivas generaciones. La experien-  
cia nos muestra cómo a lo largo de la historia se ha podido

progresar -mucho o poco- en el desarrollo del destino de las disposiciones pragmáticas y morales, no que haya llegado a conclusión alguna.

Al insistir en este punto Kant abunda, claro es, en uno de los tópicos centrales de su filosofía de la historia: en su tesis de que el sujeto de la historia son los hombres a través de la especie, único lugar donde se va reflejando el progreso. Lo importante ahora es reterner que Kant fundamentaba esta idea de modo antropológico, dado que la forma de estas disposiciones exige, por tanto, poder desarrollarse en la especie y, la experiencia muestra, además, que de un modo u otro ha ido teniendo lugar tal.

Otro dato importante se cifra en el conocimiento que tenemos del desarrollo de las disposiciones naturales:

"Die Summe der pragmatischen Anthropologie in Ansehung der Bestimmung des Menschen und die Charakteristik seiner Ausbildung ist folgende. Der Mensch ist durch seine Vernunft bestimmt, in einer Gesellschaft mit Menschen zu sein, und in ihr sich durch Kunst und Wissenschaften zu kultivieren, zu zivilisieren und zu moralisieren" (210)

Ahora bien, ¿podemos deducir a priori el cumplimiento de este destino? Es decir ¿podemos estar seguros que el hombre dará cabida a la cultura, a la civilización y a la moral en la sociedad que forma? Varias razones nos lo imposibilitan. En primer

lugar, ese rasgo de la especie humana según el cual ésta crea por sí misma su carácter impide, a diferencia de lo que ocurre con el resto de los seres organizados, que cubren una pauta fija, hablar con seguridad de un progreso futuro continuado del desarrollo de sus disposiciones a lo largo de la vida de la especie:

"Nun aber ist das Fortschreiten der Gattung in Wissenschaften immer nur fragmentarisch (der Zeit nach) und gewährt keine Sicherheit wegen des Rückganges, womit es durch dazwischen tretende staatsumwälzende Barbarei immer bedroht wird" (211)

Por otra parte, la propia disposición a la moralidad lleva implícita la capacidad del hombre de no seguirla, es decir, de elegir el mal moral (212). Y por último, la propia experiencia nos muestra constantes y graves transgresiones de esas disposiciones en forma de vicios.

Todo ello -tan inteligente y lúcidamente subrayado por Kant, por cierto-, nos obliga a asumir el carácter problemático y no apodíctico del desarrollo de esas disposiciones. Lo único que podemos afirmar como cierto es la posibilidad de su realización, así como la tendencia natural a ello. Pero su realidad sólo podrá encontrarse en la historia, en la experiencia:

"Übrigens soll und kann die Menschengattung selbst Schöpferin ihres Glücks sein; nur dass sie



es sein wird, lässt sich nicht a priori, aus den uns von ihr bekannten Naturanlagen, sondern nur aus der Erwartung schliessen, als nötig ist, an diesem ihrem Fortschreiten zum Besseren nicht zu verzweifeln, sondern, mit aller Klugheit und moralischer Vorleuchtung, die Annäherung zu diesem Ziele (ein jeder, so viel an ihm ist) zu befördern" (213)

Las últimas líneas del anterior texto nos ofrecen una conclusión singularmente interesante y que, al mismo tiempo, íbamos persiguiendo. En orden a ella el progreso no es automático, precisándose la intervención consciente del hombre en la historia. Sólo así puede caber la esperanza de que la especie humana alcance su destino, es decir, su plena moralización. Que esto llegue o no a ocurrir, no es cosa que quepa saber de antemano, ya que no depende, de un automatismo ciego, sino, en último extremo, de la decisión libre del hombre.

Y esto nos lleva directamente al tema de la providencia en la historia, que, como era de esperar, tampoco está ausente en este texto. La exposición se desarrolla en tres pasos:

En primer lugar Kant señala que en el desarrollo de sus disposiciones la especie humana ostenta frente a cualquier otra posible especie racional, un rasgo concreto: la discordia (Zwietracht) que por su propia naturaleza, encuentra en sí y que se ve obligado a buscar la concordia (Eintracht). Se trata, sin duda, de una idea ya presente en la Idee: "Der Mensch will

Eintracht; aber die Natur weiss besser, was für seine Gattung gut ist: sie will Zwietracht" (214). Ahora, en la Antropologie, Kant indica que la especie debe obtener por sí misma, por su propia razón tal concordia, lo que lleva aparejado el -conflictivo- desarrollo de la cultura. Ante esto, la pregunta se impone, ¿por qué tal designio providente? ¿Por qué poner las cosas tan difíciles al hombre? ¿Por qué tal providencia admitida, tal causa sabia del destino del hombre, tendría precisamente que obligarle a desarrollar la cultura a través del mal? Pero si la (plural y a la vez única) pregunta se impone, la respuesta nos resulta -y Kant no deja de señalarlo- unerforschlich:

"die Natur den Keim der Zwietracht in sie gelegt und gewollt hat, dass ihre eigene Vernunft aus dieser diejenige Eintracht, wenigstens die beständige Annäherung zu derselben, herausbringe, welche letztere zwar in der Idee den Zweck, der Tat nach aber die erstere (die Zwietracht) in dem Plane der Natur das Mittel einer höchsten uns unerforschlichen Weisheit ist: die Perfektionierung des Menschen durch fortschreitende Kultur, wenn gleich mit mancher Aufopferung der Lebensfreuden desselben, zu bewirken" (215)

Kant compara, en segundo lugar, la formación de la especie con la educación de un niño. Este pasa de la naturaleza a la moralidad a través de la cultura, y no de la moralidad a una

cultura que le fuera conveniente. Igual ocurre con la educación de la especie, considerada como un todo. Sólo que esa educación es impartida por la providencia:

"diese Erziehung von oben herab, sage ich, ist heilsam, aber rauh und strenge, durch viel Unge-  
mach und bis nahe an die Zerstörung des ganzen  
Geschlechts reichende Bearbeitung der Natur, näm-  
lich der Hervorbringung des vom Menschen nicht  
beabsichtigten, aber, wenn es einmal da ist, sich  
ferner erhaltenden Guten, aus dem innerlich mit  
sich selbst immer sich veruneinigenden Bösen"

(216)

En un tercer paso Kant identifica al fin la providencia:  
"eine Weisheit, die nicht die Seine, aber doch die (durch sei-  
ne eigene Schuld) ohnmächtige Idee seiner eigenen Vernunft ist"  
(217). Su valor no es, pues, otro que el del reconocimiento de  
nuestra ignorancia ante esa constante tendencia a la discordia  
en la especie humana. Lejos de conferirle, en fin, un signifi-  
cado positivo, le da un significado negativo:

"Vorsehung bedeutet eben dieselbe Weisheit,  
welche wir in der Erhaltung der Spezies organisier-  
ter an ihrer Zerstörung beständig arbeitender und  
dennoch sie immer schützender Naturwesen mit Be-  
wunderung wahrnehmen, ohne darum ein höheres

Prinzip in der Vorsorge anzunehmen, als wir es für die Erhaltung der Gewächse und Tiere anzunehmen schon im Gebrauch haben" (218)

Pasaje éste de singular importancia, ciertamente, por ser en él donde más claramente encontramos la identificación del concepto de "Providencia" en la historia con una teleología crítica. Es decir, su condición de exponente de los límites de las facultades de conocer.

Quisiéramos, por último, hacer dos observaciones. La primera es que la Antropologie representa un cambio en la explicación teleológica con respecto a la Kritik der Urteilkraft, en la medida en que en ella deja de distinguirse entre una teleología externa y otra interna, y la especie humana pasa a ser considerada como un organismo del que forma parte el hombre. Con ello obtenemos, por lo demás, otra prueba de la ambivalencia del transfondo kantiano del tema, así como de las dificultades kantianas por mantener con rigor las dos teleologías (interna y externa) en la explicación de un solo objeto.

La segunda es más bien una llamada de atención sobre algo que parece estar latente en todos los escritos de la filosofía de la historia y que aquí parece cobrar más fuerza. Nos referimos a su insistencia en probar que la moralidad va siempre por detrás en el tiempo. Lo que de algún modo enseña cómo la moral va pegada a su propia necesidad, cómo sólo porque el mal existe hemos de buscar el bien. La moral es la otra cara del vicio, igual que el bien lo es del mal, o la legalidad de la barbarie.

Aunque desde un punto de vista lógico la moral es incondicionada, desde un punto de vista genético-histórico, no: es su necesidad la que la exige en nosotros. Recordemos el artículo Was heisst sich im Denken orientieren. Es la necesidad de la propia razón lo que en definitiva la orienta, sin olvidar, claro es, a la hora de retomar el tema del bien supremo, añadir lo que páginas atrás (219) comentábamos sobre la felicidad y la naturaleza en relación a este.

### 3.19. Los postulados de la razón práctico-histórica

Al formarse la idea de la totalidad de su objeto -"das höchste Gut"- la razón práctica se ve abocada a una antinomia cuya resolución posible pasa, como hemos visto largamente, por postular la inmortalidad del alma y la existencia de Dios, los postulados que la razón rechaza, en fin, en su uso teórico y acepta no sin paradoja en su uso práctico.

Como "existencia de Dios" hay que entender, claro es, existencia de un creador del mundo con una intención moral, siendo este la única garantía de una unión no contingente de ley moral y naturaleza, porque para nuestra razón en su uso teórico no resulta inteligible cómo puede la naturaleza acomodarse a la ley incondicionada de nuestra razón práctica, de modo que el fundamento de esta unión entre naturaleza y libertad, o entre fe-

licidad y ley moral, sólo pasa a verse únicamente cifrado en esa existencia (postulado) de una causa inteligente del mundo asumida, al mismo tiempo, como moral. O lo que es igual, creadora del mundo con una intención moral. La exigencia de la razón práctica de que todo hombre digno de ser feliz llegue a serlo, esto es, que todo hombre virtuoso, llegue también a ser feliz, encuentra la plenitud de su curso.

En cuanto a la otra exigencia de la razón práctica para pensar como realizable el bien supremo -la inmortalidad del alma- hay que recordar que el bien supremo no sólo exige que la felicidad alcanzada sea siempre proporcional a la virtud, sino que ésta llegue también a su grado máximo que identifica como la santidad. Sobre las dificultades que presentaba ese concepto así como las razones capaces de esclarecerlo abundamos en páginas anteriores (220). Acaso no esté de más, de todos modos, recapitular éstas últimas. La inmortalidad del alma debe, en efecto, entenderse como situando la decisión moral fuera de lo que es la mayor contingencia temporal del hombre, la limitación de su vida. Y asume, por ello, el carácter de expresión específica de esa exigencia de absoluta atemporalidad que hace que la decisión moral sea libre. La limitación de la vida representa, por otra parte, y así lo reconoce Kant, un impedimento importante para la santidad. Pero la santidad expresa no tanto la posibilidad de alcanzarla en una prolongación indefinida de la vida de un ser racional, como la posibilidad de acercarse progresivamente a su idea. Presupone, pues, un descontento y una exigencia de mejora de la virtud del hombre.

En principio, y ciñéndonos ya a estos dos postulados como tales, su realidad meramente práctica, esto es, su carácter no constitutivo de experiencia, pero tampoco contradictorio, no presenta mayor problema, dada la contingencia de nuestras facultades de conocer, no podemos atribuirles objeto alguno. No hay, en suma, objeto real que les corresponda, ahora bien, dada la distinción entre fenómeno y noumeno, siempre queda abierta la posibilidad de darles algún tipo de realidad, no empírica, desde luego. Y eso es lo que ocurre en la segunda Crítica, sólo que los interrogantes se imponen, ¿qué quiere decir que algo tiene una realidad práctica y no teórica? ¿Cómo podemos determinar algo en lo suprasensible -en lo inaccesible a nuestra razón especulativa- por mucho que lo denominemos "practico"? O también, ¿por qué damos precisamente a Dios y a la inmortalidad del alma una realidad práctica y no a cualquier idea que no siendo lógicamente contradictoria, no puede, sin embargo, darse en la experiencia?

Más que respuestas efectivas encontramos en Kant clarificaciones y puntualizaciones a propósito de la disputada naturaleza de estos postulados. En orden a ellas aprehendemos ante todo que los postulados son creencias (221), esto es, representan una suerte de convicción o certeza subjetiva para uso de la razón práctica. Son algo que se añade -simplemente- a la ley y a la libertad práctica y si hemos de admitirlos es sólo para hacer comprensible la realización del bien supremo porque ni son condición para la realización de una de sus partes -que el hombre sea virtuoso y por tanto libre-, ni la libertad del hombre

viene condicionada por ellos. Se trata, sólo, que esa libertad venga acompañada por la felicidad.

Una segunda limitación importante de la realidad de los postulados puede cifrarse en su propio condicionamiento a la idea del bien supremo. A su operatividad efectiva, hasta el límite mismo de lo necesario para la realización o el cumplimiento de la idea de höchster Gut. Idea que es, como se recordará, la doble consecución de la felicidad por parte de quien sea digno de ser feliz, que no es sino el virtuoso, esto es, el ser humano libre.

Que la realidad de Dios y de la inmortalidad del alma sólo puedan resultar significativas a quienes cumplan la primera condición del concepto de bien supremo, esto es, no determinarse por otra idea que por la que le procura su razón práctica, es cosa que va de suyo.

A la luz, pues, de estas matizaciones, la idea de Dios no representa sino la esperanza de que la felicidad sea posible para el hombre, siempre que sea virtuoso. Y la inmortalidad del alma, que no existe limitación temporal en la consecución de la felicidad para el hombre virtuoso.

A esta luz queda clara asimismo la posibilidad efectiva de integrar estas ideas en un marco filosófico-histórico. Integración en el curso de la que Dios pasa a ser la expresión de esa naturaleza sabia, y la inmortalidad del alma, la realización en la especie de esa unificación entre virtud y felicidad (222). Y todo ello del modo más coherente, como bien puede verse.

En la Kritik der Urteilstkraft y en el opúsculo que le prece-



de, Was heisst sich im Denken orientieren, Kant retoma el tema del bien supremo y los postulados de la razón práctica en un marco cuya utilidad de cara a lo que aquí nos ocupa queremos subyugar, dado que pasan a ser más claramente relacionados con la teleología de la naturaleza así como con las ideas de la razón especulativa en general.

En Was heisst sich im Denken orientieren Kant hace derivar, como sabemos ya, el uso teórico y práctico de las ideas de la razón de un mismo sentimiento de necesidad, originado en su propia naturaleza y en la conciencia de sus límites, que le obligaba a orientarse en lo suprasensible en dos direcciones: teórica y práctica. En la medida en que esta aspiración hacia lo incondicionado, hacia lo absoluto, tropieza con el freno de la limitación de nuestro entendimiento, cuyos conceptos han de ser esquematizados, conceptos tales como las ideas de Dios, el alma y el mundo sólo pueden recibir una realidad meramente hipotética. Una realidad en orden a la que la razón, sin sobrepasar los límites de la experiencia, puede alcanzar, sin embargo, un conocimiento del enlace de las leyes particulares de la experiencia cada vez más acabado (223), o cada vez más totalizador. En este sentido habría que remitir, claro es, al uso regulador de las ideas. Y, por otra parte, ante determinados objetos de la naturaleza la razón se ve asimismo imposibilitada por conseguir una explicación de los mismos de acuerdo con el mero mecanicismo. Lo que lleva a presuponer también aquí la realidad de lo suprasensible, esto es, la realidad de una causa inteligente que ha dispuesto esos seres de acuerdo a un plan. Y que -como reza la

doctrina del juicio reflexionante- no es sino una hipótesis. En este contexto Kant recurre, pues, asimismo a una necesidad específica de la razón, en este caso en su uso teórico.

Del lado de su uso práctico, en esto mismo -que es de naturaleza meramente hipotética, subrayamos- encuentra un punto arquimédico para formarse la totalidad de su objeto. Las hipótesis se convierten en postulados (224), de algún modo, pasa ya a afirmarse, y no como mera hipótesis, cómo debe estar constituido lo suprasensible. No sin justificación, claro es, en la medida en que viene precedido necesariamente por la realidad de aquello que lo exige: la ley moral. En efecto:

"Ganz anders ist es mit dem moralischen Glauben bewandt. Denn da ist es schlechterdings notwendig, dass etwas geschehen muss, nämlich, dass ich dem sittlichen Gesetze in allen Stücken Folge leiste, Der Zweck ist hier unumgänglich festgestellt, und es ist nur eine einzige Bedingung nach aller meiner Einsicht möglich, unter welcher dieser Zweck mit allen gesamten Zwecken zusammenhängt, und dadurch praktische Gültigkeit habe, nämlich, dass ein Gott und eine künftige Welt sei; ich weiss auch ganz gewiss, dass niemand andere Bedingungen kenne, die auf dieselbe Einheit der Zwecke unter dem moralischen Gesetze führe" (225)

Estamos, pues, ante una pura creencia racional (Vernunft-

glaube), que puede ser una hipótesis racional o un postulado. No otra cosa viene a expresarse al final de la Kritik der Urteils kraft cuando se señala la conversión de un principio meramente regulativo de la razón especulativa en principio constitutivo para la razón práctica:

"Wenn es aber auf das Praktische ankommt, so ist ein solches regulatives Prinzip (für die Klugheit oder Weisheit): dem, was nach Beschaffenheit unserer Erkenntnisvermögen von uns auf gewisse Weise allein als möglich gedacht werden kann, als Zwecke gemäss zu handeln, zugleich konstitutiv, d.i. praktisch bestimmend; indes eben dasselbe, als Prinzip, die objektive Möglichkeit der Dinge zu beurteilen, keinesweges theoretischbestimmend (dass nämlich auch dem Objekte die einzige Art der Möglichkeit zukomme, die unserm Vermögen zu denken zukommt), sondern ein bloss regulatives Prinzip für die reflektierende Urteilskraft ist" (226)

Así pues, un mismo principio, que hay una causa inteligente del mundo, sirve para el juicio reflexionante en lo teórico -esto es, por comprensión tanto de las leyes empíricas en un todo sistemático como de los organismos- y tiene un carácter determinante en lo práctico -para la comprensión de la realización del bien supremo. Pero tanto en su carácter determinante

(práctico), como reflexionante (teórico), no hay ampliación de los objetos de la experiencia, de modo que no toma cuerpo compromiso ontológico alguno a propósito de la existencia de Dios o de la inmortalidad del alma.

De cara a los objetivos del presente trabajo nos importa, ante todo, señalar que en la Kritik der Urteilskraft Dios aparece como el postulado de la realización del fin final ("Endzweck"). Y que este recurso kantiano posee singular fuerza clarificadora de cara a la filosofía de la historia, cuya reconstrucción crítica aquí se busca. Dios pasa, en efecto, de ser un presupuesto de una teleología física -allí donde para la satisfacción de sus necesidades la razón no cuenta con otros medios que el juicio teleológico- a ser el presupuesto de una teleología moral:

"Für die theoretisch reflektierende Urteils-  
kraft bewies die physische Teleologie aus den Zwe-  
cken der Natur hinreichend eine verständige Welt-  
ursache; für die praktische bewirkt dieses die  
moralische durch den Begriff eines Endzwecks, den  
sie in praktischer Absicht der Schöpfung beizule-  
gen genötiget ist. Die objektive Realität der Idee  
von Gott, als moralischen Welturhebers, kann nun  
zwar nicht durch physische Zwecke allein dargetan  
werden; gleichwohl aber, wenn ihr Erkenntnis mit  
dem des moralischen verbunden wird, sind jene,  
vermöge der Maxime der reinen Vernunft, Einheit

der Prinzipien; so viel sich tun lässt, zu befolgen, von grosser Bedeutung, um der praktischen Realität jener Idee, durch die, welche sie in theoretischer Absicht für die Urteilskraft bereit hat, zu Hülfe zu kommen" (227)

Podemos cifrar aquí una posible clave resolutora de los problemas que planteábamos páginas atrás en la relación con una teleología externa y una teleología interna y la posibilidad de acomodación de ésta última a aquélla. Y ello precisamente porque el hecho de que el hombre sea a un tiempo "Endzweck der Natur" y "letzter Zweck der Natur", puede ser explicado por recurso a esa causa creadora del mundo de acuerdo a principio morales.

El concepto de "Endzweck der Natur" es, en efecto, el del hombre libre y, por lo tanto, el de la especie humana en un reino de fines en el que cada hombre es considerado siempre por todos los demás como un fin. Y este concepto de hombre como fin en sí mismo sitúa nítidamente a Dios en función del hombre sencillamente porque -a esta luz- Dios no puede tener un alcance que exceda lo impuesto por la voluntad libre del hombre (es decir, por una voluntad autolegisladora).

Dicho de otro modo: la teleología externa del hombre como "Endzweck der Natur" no arguye sino que la naturaleza -tanto externa como interna- es manipulada y ordenada de acuerdo a fines humanos, incluso cuando éstos son propiamente libres, es decir, cuando se ajustan a la ley de la razón práctica. La exigencia de ese Dios creador moral del mundo como fundamento

de la posibilidad de ese "Endzweck der Natur" no es, por tanto, sino un concepto que muestra que la naturaleza es susceptible de ser usada de acuerdo a principios morales. Algo que es postulación, en cualquier caso, necesaria, puesto que no cabe admitirlo en orden a la razón especulativa, pero tampoco excede ni contradice para nada el postulado fundamental de la libertad práctica del hombre.

Llegados a este punto podemos preguntarnos ya si en la teleología natural presente en todos los escritos de la filosofía de la historia, de la Idee hasta la Antropologie no operará exclusivamente el postulado práctico de Dios allí donde leemos "die Vollziehung eines verborgenen Plans der Natur" (228).

Nuestra respuesta es positiva.

En efecto: al sostener que la naturaleza obliga al hombre a salir "aus der Rohigkeit zur Kultur" (229) y a alcanzar "ein moralisches Ganzes" (230), así como que la idea de la historia formada en orden a este plan "muss als möglich, und selbst für diese Naturabsicht beförderlich angesehen werden" (231), se produce un preciso ajustamiento al concepto de postulado práctico tal como éste es desarrollado en la Kritik der Urteils-kraft. Queda incluso matizada la idea de Dios, que a propósito de ella sugeríamos, esto es: lo que la naturaleza pueda hacer, sin otro tipo de intervención que la humana. Sobre la base, claro es, de la capacidad de la naturaleza misma -eso que ya está dado- para recibir formas surgidas de la razón práctica.

Importa retener, por último, que el höchstes Gut requiere la virtud como condición suya. Esto es, que la virtud es previa a su unión con la felicidad. E importa retenerlo precisamente porque al trasladar aquel concepto a la historia se nos hace también inteligible el modo cómo el hombre le es dado alcanzar el bien supremo. La plena realización de la moralidad sólo puede tener lugar, en efecto, en ese "Reich der Zwecke"; esto es, sólo cuando los hombres hayan alcanzado ese "moralisches Ganze", y sólo, por tanto, a través del todo cosmopolita puede pensarse en la realización del bien supremo. Desde esta perspectiva el carácter comunitario de la ética -y de la filosofía de la historia kantiana-, cuyo sujeto es a la vez un "yo" y un "nosotros" queda, obviamente, claro. El otro presupuesto de la filosofía de la historia es cifrado en la realización del "Naturabsicht" en la especie y no en el individuo, siendo acaso este concepto uno de los que en todo este contexto kantiano menos dificultades ofrecen. Se trata, como señala Goldmann (232), de un concepto que viene a sustituir al postulado de la inmortalidad del alma, permaneciendo idéntica la exigencia racional subyacente, esto es, la exigencia que hunde sus raíces en la evidencia de que de no haber una continuidad en los logros del progreso, en el logro del bien supremo más allá del tiempo que dura la vida de una persona, la realización del bien supremo no resulta pensable.

La propia lógica de este planteamiento exige, por tanto, que haya una continuidad, de generación en generación, en el logro de ese progreso. Pero, claro, si lo único que en términos éticos

puede aceptarse es que cada hombre individual y concreto es el responsable moral último, y nada por encima de él puede suplantarle en esta función, ¿cómo definir a la vez la especie como tal sujeto moral de la historia? La respuesta a este nuevo conflicto argumental tiene, claro es, que buscarse en la distinción entre "Endzweck " y "letzter Zweck ", entre cultura y moral (233). La especie es sujeto del progreso de la cultura: eso es lo que se puede transmitir de generación en generación. Lo que no se puede transmitir es la virtud misma. Aunque mucho se adelanta ya -sugeriría en definitiva Kant- o al menos así quiero inferirlo- en favor de la virtud en la especie humana con el progreso de la cultura.

En la difícil polémica entre Kant y Herder, a raíz del comentario de aquél a las Ideen de éste (234), Herder hace una acusación de averroismo a Kant que confirma, de algún modo, lo que aquí mantenemos (235). Herder recurre a los textos mismos de la Idee kantiana y, concretamente, al segundo principio (236).

Resulta, desde luego, indudable que el concepto de höchstes Gut, así contemplado en su aplicación histórica, alcanza una dimensión distinta a la que tiene en la segunda Crítica. Su acuerdo con los principios básicos de la ética kantiana, esto es, con la tesis de que la acción moral tenga como único punto de partida y de llegada al hombre incorporado en un todo moral tampoco puede ignorarse. Y el único medio con que el hombre cuenta para ello es la naturaleza.

No parece accidental, vistas así las cosas, y por concluir, que en determinados lugares escribiera Kant "höchstes Gut in der



Welt"; por ejemplo, en Was heisst: "Sie führen aber alle auf die Idee des höchsten Gutes, was in der Welt möglich ist, so fern es allein durch Freiheit möglich ist" (237). Y también en un texto posterior, Über den Gemeinspruch:

"Das Bedürfnis, ein höchstes auch durch unsere Mitwirkung mögliches Gut in der Welt, als den Endzweck aller Dinge anzunehmen" (238)

### 3.20. Orientarse en la historia

Acaso podamos argüir ya -en orden a todo lo expuesto- que si alguna motivación opera, con carácter último, en la introducción kantiana, filosóficamente razonada, de la teleología natural en la historia, ésta ha de cifrarse en el interés -tantas veces subrayado también por él- de la razón por orientarse en la historia.

El tema de la filosofía de la historia no es otra, en definitiva, que la realización de la moralidad -la libertad práctica- del hombre a través de la especie y en la tierra. Tal realización apunta al futuro, a un devenir en el tiempo en el que lo inteligible, lo incondicionado -la libertad práctica del hombre- acabará por determinar la naturaleza.

A través de las leyes del entendimiento no hay modo de cono-

cer, claro es, ese devenir en el que la libertad vendrá a realizarse precisamente porque éste es un concepto nouménico. Pero la libertad despierta un "sentimiento de necesidad de la razón" que le obliga a orientarse hacia ella. La orientación de la razón hacia la libertad es el tema de la filosofía de la historia.

En esta orientación ningún tipo de aval "científico" puede servirnos: sólo la propia necesidad de libertad de la razón. Dicho de otro modo: sólo la necesidad -la obligatoriedad- con que la razón práctica se presenta ante la voluntad ee los hombres nos fuerza a representarnos racionalmente ese acceso a la libertad desde el presente. Lo que acaso nos permita afirmar -llegando así al punto nodal de nuestro trabajo- que si algo está aquí en juego es la contemplación posible y tentativa del hombre como instancia sustitutoria de Dios. Si la idea de Dios es el principio sobre el que se asienta el juicio teleológico -en la medida que sus conceptos son la causa de la naturaleza- el hombre , a su vez, y en cambio, recordemos el pasaje bíblico en el que éste es creado a imagen y semejanza de Dios, contaría con una finalidad capaz de someter lo empírico de sus acciones a sus propios conceptos morales. Esto no quiere decir, claro es, que esa causalidad explique la creación de la naturaleza. Esta permanece incognoscible. Pero a partir de lo dado el hombre puede ordenarla moralmente. Y con esa idea pasa a ser formulado uno de los proyectos más ambiciosos, pese a su abstracción, de todo el siglo: la emancipación absoluta de la humanidad. La filosofía de la historia viene a representar un dictamen del presente -en orden al lugar que ocupamos con respecto

a la libertad- y la exigencia de un punto de llegada. Y en esa exigencia ha de representarse sobre su cumplimiento posible, ha de "orientarse", en suma, a propósito de él. Ha de procurar, en fin, una respuesta a un interrogante tan central como concreta: ¿cómo puede llegar el hombre a ser libre? ¿Cómo puede llegar a obedecer, sólo a sí mismo, y por lo tanto, a lo común de todos los hombres, a su razón práctica?

En las páginas que preceden hemos intentado arrojar alguna luz sobre estas cuestiones.

## N O T A S

- (1) K.r.V., B 833.
- (2) Véase V. Vlachos La philosophie politique de Kant. La tesis general que Vlachos defiende a propósito de estos artículos, es que la evolución biológica vendría estrechamente unida a la desarrollada en la teleología política e histórica. En las concepciones biológicas habría encontrado, pues, Kant un buen sustrato experimental que tendiera a conciliar la idea de una evolución biológica con un postulado práctico reformista. En este sentido, los escritos sobre las razas no ocuparían un lugar marginal, de pieza aislada, como tantas veces se ha dicho, sino que constituirían una vía de acceso natural a las motivaciones políticas más profundas del período crítico. Véase entre otros pasajes, pp. 137-149.
- (3) Idee, A 386-387.
- (4) Ibid., A 403.
- (5) Ibid., A 398.
- (6) Ibid., A 400.
- (7) Ibid., A 397.
- (8) Ibid., A 392.
- (9) Ibid., A 389.
- (10) Ibid., A 410.
- (11) Ibid., A 388.

- (12) Idee, A 389.
- (13) Ibid., A 389-390.
- (14) Ibid., A 392.
- (15) Ibid., A 396.
- (16) Ibid., A 395-396.
- (17) Ibid., A 393.
- (18) Ibid., A 399-400.
- (19) Y. Yovel, Kant's philosophy of history.
- (20) Idee, A 407.
- (21) Ibid., A 408.
- (22) Mutmaslicher, A 27.
- (23) Ibid., A 22.
- (24) Ibid., A 20-21.
- (25) Ibid., A 2.
- (26) Ibid., A 26.
- (27) T.P., A 277-278.
- (28) Ibid., A 278ss.
- (29) Ibid., A 280-281.
- (30) Ibid., A 281.
- (31) Z.e.Frieden, B 47-48.
- (32) Ibid., B 54.
- (33) Ibid., B 52.
- (34) Ibid., B 60-66.
- (35) K.U., B 32.
- (36) Ibid., B LIII-LIV.
- (37) Ibid., B LV-LVI.
- (38) K.r.V., B 165.

- (39) V&ase MacFarland, J.D. Kant's Concept of Teleology, pp 9ss.
- (40) K.r.V., B 224.
- (41) Ibid., B 232.
- (42) Ibid., B 256.
- (43) Ibid., B 685.
- (44) Ibid., B 680.
- (45) Ibid., B 682.
- (46) Ibid., B 686.
- (47) Ibid., B 391.
- (48) Ibid., B 698.
- (49) Ibid., B 698.
- (50) Ibid., B 699ss.
- (51) Ibid., B 676-677.
- (52) Ibid., B 710-711.
- (53) Ibid., B 713.
- (54) Ibid., B 712.
- (55) Ibid., B 714.
- (56) Ibid., B 724.
- (57) Ibid., B 725.
- (58) Ibid., B 715-716.
- (59) K.U., B 32.
- (60) K.r.V., B 714.
- (61) Ibid., B 729.
- (62) Ibid., B 171.
- (63) K.U., B XXV.
- (64) Ibid., B XXVI.
- (65) Ibid., B XXVI.

- (66) K.U., B XXVI.
- (67) Ibid., B XXVI.
- (68) Ibid., B XXVII.
- (69) Ibid., B XXVIII.
- (70) Ibid., B XXVIII.
- (71) Ibid., B XXXII-XXXIII.
- (72) Ibid., B XXXIII.
- (73) Por posible queremos decir aquí no-contradictorio.
- (74) K.U., B XXXV-XXXVI.
- (75) Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse, A 391.
- (76) Ibid., A 393.
- (77) Ibid., A 405.
- (78) Ibid., A 408.
- (79) Ibid., A 411-413.
- (80) Antropologie, B 330.
- (81) K.U., B 337-338.
- (82) Ibid., B 286.
- (83) Ibid., B 287.
- (84) Ibid., B 287.
- (85) Ibid., B 288.
- (86) Ibid., B 288.
- (87) Ibid., B 288.
- (88) Ibid., B 290.
- (89) Ibid., B 290.
- (90) Ibid., B 291.
- (91) Ibid., B 292.
- (92) Ibid., B 292-293.

- (93) MacFarland recuerda que esta distinción ya que hecha por Hume en los diálogos, "suggested in the Dialogues that organisms have an internal principle of organisation which makes them totally unlike machines", op.cit., p. 107.
- (94) K.U., B 295-296.
- (95) Ibid., B 297.
- (96) Ibid., B 314-315.
- (97) K.r.V., B 75.
- (98) K.U., B 339.
- (99) Ibid., B 340-341.
- (100) Véase por ejemplo el primer postulado del pensar empírico "Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist möglich". K.r.V., B 265.
- (101) H. W. Cassirer A commentary on Kant's Critique of Judgment, N.Y., 1938. Así dice: "The categories by themselves do not present us with any actual object. Being unable to determine an object by mere thought, all we can say of an object that does not contradict the laws of thought is that it is a possible object / This holds for all objects which we think by means of the concepts for pure Reason, the Ideas. They are all possible objects". Pág. 364.
- (102) H. W. Cassirer, op.cit., p. 364 (nota).
- (103) K.U., B 348.
- (104) Ibid., B 348.
- (105) Ibid., B 348-349.
- (106) H. W. Cassirer, op.cit., p. 377. Estamos de acuerdo con él cuando piensa que la mayor dificultad es terminológica.
- (107) K.U., B 349.
- (108) Ibid., B 349.
- (109) Ibid., B 349-350.
- (110) Ibid., B 357.
- (111) Ibid., B 357.
- (112) Ibid., B 359.



- (113) K.U., B 366-367.
- (114) K.r.V., A VII.
- (115) No está de más recordar la ocasión polémica de este artículo dentro del antiromanticismo kantiano.
- (116) Was heisst, A 310.
- (117) Ibid., A 310.
- (118) Idea que recogemos de A. Philonenko en la amplia y espléndida introducción que hace a la edición francesa de esta obra.
- (119) Was heisst, A 310.
- (120) Ibid., A 311.
- (121) Ibid., A 311.
- (122) Ibid., A 315.
- (123) Ibid., A 319-320.
- (124) Ibid., A 317.
- (125) A. Philonenko en el texto citado comenta a este respecto una fórmula que consideramos afortunada: "Das Bedürfniss der Vernunft", cette expression en son sens le plus profond signifie que la raison est pour elle-même un devoir-être de son être comme liberté. Op.cit., p. 73.
- (126) Was heisst, A 326.
- (127) Ibid., A 327.
- (128) Ibid., A 329.
- (129) Ibid., A 319.
- (130) Ibid., A 320.
- (131) De la polémica con el romanticismo y con Jacobi en especial, a la que apunta todo el texto, daremos cuenta en el próximo capítulo.
- (132) K.U., B 379-380.
- (133) Véase A Philonenko, L'oeuvre de Kant, Librairie Philosophique J. Vrin; Paris 1972, t. II, pp. 78-87. Así nos presenta el problema: "La question est très dangereuse à traiter: la philosophie kantienne de l'histoire suppose

une philosophie de la finalité externe et on affirme que la Critique de la faculté de juger nie catégoriquement la possibilité d'une finalité externe. Le problème est bien posé: il faut accorder la philosophie kantienne de l'histoire d'une part et l'analytique du jugement téléologique dans la critique de la faculté de juger".

- (134) K.U., B 288.
- (135) Ibid., B 288.
- (136) A. Philonenko, op.cit., p. 84.
- (137) Ibidem.
- (138) K.U., B 294 (nota).
- (139) Ibid., B 302.
- (140) Ibid., B 298-299.
- (141) Queremos señalar que aquí Kant nos habla de un sistema distinto al de la introducción de esta Crítica o el apéndice de la primera. Allí se refería a un todo sistemático de las leyes empíricas, y por lo tanto admitiendo la explicación mecánica como la única capaz de resolver satisfactoriamente las relaciones entre los objetos de la naturaleza. Ahora se habla de un todo sistemático, pero a través de una explicación final en las relaciones externas de los objetos naturales.
- (142) K.U., B 304.
- (143) Ibid., B 282-283.
- (144) Remitimos, para evitar más reiteraciones, a páginas anteriores de este capítulo en las que considerábamos la antinomia del juicio y el problema de la orientación en el pensamiento. Allí concluíamos que el juicio debía, en cuanto le fuera posible, subsumir lo particular bajo el mecanicismo, empleando la finalidad sólo allí donde esto no resultara posible.
- (145) Las expresiones alemanas "Endzweck" y "letzte Zweck", difíciles de reproducir en la traducción castellana de un modo tal que el matiz que las distinga quede a salvo, fueron vertidas al castellano por García Morente como "fin final" y "último fin", aunque otros, como F. J. Herrero traduzcan "Endzweck" como "fin-término". Nosotros seguimos en esto a García Morente.
- (146) K.U., B 396.
- (147) Ibid., B 382.

- (148) K.U., B 383.
- (149) Ibid., B 383.
- (150) Ibid., B 397.
- (151) Ibid., B 398.
- (152) I. Hermann, Kants Teleologie, Akadémiai Kiadó. Budapest, 1972, pp. 312ss.
- (153) A fin de cuentas esa era una de las obsesiones del siglo y en ese sentido se había dado grandes pasos.
- (154) K.U., B 32.
- (155) Ibid., B 390.
- (156) Ibid., B 389.
- (157) Ibid., B 389.
- (158) Ibid., B 389.
- (159) Ibid., B 389.
- (160) Ibid., B 389.
- (161) Ibid., B 390.
- (162) Ibid., B 391.
- (163) Idee, A 389-390. Recordemos que allí se decía: Die Natur hat gewollt: dass der Mensch alles, was über die mechanische Anordnung seines tierischen Daseins geht, gänzlich aus sich selbst herausbringe, und keiner anderen Glückseligkeit, oder Vollkommenheit, teilhaftig werde, als die ersich selbst, frei von Instinkt, durch eigene Vernunft, verschafft hat.
- (164) K.U., B 392.
- (165) Ibid., B 392.
- (166) En la primera Crítica nos ofrece otra definición de cultura y disciplina: Man nennet den Zwang, wodurch der beständige Hang, von gewissen Regeln abzuweichen, eingeschränkt, und endlich vertilget wird, die Disziplin. Sie ist von der Kultur unterschieden, welche bloss eine Fertigkeit verschaffen soll, ohne eine andere, schon vorhandene, dagegen aufzuheben. Zu der Bildung eines Talents, welches schon vor sich selbst einen Antrieb zur Äusserung hat, wird also die Disziplin einen negativen, die Kultur aber

und Doktrin einen positiven Beitrag leisten.  
K.r.V., B 737-738. La única diferencia entre este texto y el que comentamos en la K.U., en el que el término "cultura", tal como se empleaba en la primera Crítica es sustituido por habilidad (Geschicklichkeit), mientras que el término cultura a incluir la habilidad y la disciplina.

- (167) K.U., B 392.
- (168) Ibid., B 392-393.
- (169) Z.e.Frieden, B 65-66.
- (170) K.U., B 393.
- (171) Ibid., B 393.
- (172) Ibid., B 393.
- (173) Recordemos que allí Kant decía: Das grösste Problem für die Menschengattung, zu dessen Auflösung die Natur ihn zwingt, ist die Erreichung einer allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft. Idee, A 394.
- (174) K.U. B 394.
- (175) Ibid., B 394.
- (176) Ibid., B 395.
- (177) Ibid., B 395.
- (178) Ibid., B 395.
- (179) Ibid., B 29.
- (180) Véase F.J. Herrero, Religión e historia en Kant, p. 105.
- (181) K.p.V., A 198-199.
- (182) Ibid., A 198-199.
- (183) Nos remitimos a lo ya tratado en la primera parte de este estudio.
- (184) Y. Yovel, op.cit., pp. 29-80. Insiste entre otras cosas sobre los distintos niveles de significación de este concepto: a) the highest good as the unification; b) the idea of history.
- (185) Op.cit., pp. 30-31.
- (186) L. Goldmann, Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philo-

sophie Inmanuel Kants. Hemos utilizado la versión castellana de J. L. Echeverry de la Ed. Amorrortu, B.A. 1974, "Introducción a la filosofía de Kant", con cuya paginación se corresponden las notas de nuestro trabajo.

- (187) Religion, B 19-20: Noch ist zu merken, dass hier von keinen andern Anlagen die Rede ist, als denen, die sich unmittelbar auf das Begehrungsvermögen und den Gebrauch der Willkür beziehen. Véase también, Antropologie, B 313ss.
- (188) Partimos, sin embargo, del último texto publicado como base sobre el que ampliar lo ya expuesto previamente en Die Religion.
- (189) Antropologie, B 313.
- (190) Ibid., B 313.
- (191) Religion, B 15.
- (192) Antropologie, B 314.
- (193) Ibid., B 316.
- (194) Religion, B 16.
- (195) Ibid., B 16.
- (196) Antropologie, B 319.
- (197) Ibid., B 320.
- (198) Ibid., B 320.
- (199) Religion, B 17.
- (200) Antropologie, B 314.
- (201) Ibid., B 317.
- (202) Religion, B 15.
- (203) Ibid., B 17.
- (204) Ibid., B 17. Obsérvese el paralelismo del razonamiento de Kant con la descripción hobbesiana del estado de naturaleza reconstruida en nuestro capítulo anterior.
- (205) Ibid., B 18.
- (206) Ibid., B 18.
- (207) Antropologie, B 318.

- (208) Antropologie, B 326.
- (209) Ibid., B 313.
- (210) Ibid., B 318-319.
- (211) Ibid., B 321.
- (212) Hemos abundado ya en esta idea al tratar el tema del mal radical y a ello nos remitimos.
- (213) Antropologie, B 325.
- (214) Idee, A 394.
- (215) Antropologie, B 314.
- (216) Ibid., B 325.
- (217) Ibid., B 325.
- (218) Ibid., B 325.
- (219) Véase en este capítulo pág. (apt. rev. del h.G., p. 6).
- (220) Véase en este trabajo pág.
- (221) K.r.V., B 848.
- (222) L. Goldmann ha sabido ver magistralmente este parentesco, así como éste uno de los motivos de afinidad entre Kant, Hegel y Marx. Véase op.cit., pp. 210ss.
- (223) Recordemos que los textos en que nos apoyábamos eran la K.r.V., B 670ss, y la Introducción de la K.U.
- (224) Was heisst, A 319-320.
- (225) K.r.V., B 856.
- (226) K.U., B 437-438.
- (227) Ibid., B 434-435.
- (228) Idee, A 403.
- (229) Ibid., A 393.
- (230) Ibid., A 393.
- (231) Ibid., A 407.
- (232) Véase L. Goldmann, op.cit., pp. 213ss.

- (233) Algo en lo que no hemos insistido, a pesar de la importancia del texto de la K.U. para esta distinción en que ya en la Idee y en el resto de las obras aparece la distinción de cultura-o progreso de la cultura- y moral.
- (234) Nos referimos a las Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit.
- (235) En el capítulo siguiente tratamos ampliamente a este suceso, por lo que nos excusamos de hacer lo mismo ahora.
- (236) Idee, A 388.
- (237) Was heisst, A 315.
- (238) T.P., A 212.

## CAPITULO IV

Ilustración e Historia

Aproximación al concepto de Ilustración - Uso público y uso privado de la razón - La "Aufklärung" y la cultura. La teleología natural y el proceso de la Ilustración - "Aufklärung" y el concepto de "Moralisches Ganzes" - Una crítica a la "Aufklärung". Los vicios de la cultura y el pesimismo del presente - Kant y Jacobi - Kant y Herder - La religión y el derecho, temas prioritarios en la "Aufklärung" - La razón común y la filosofía crítica.



#### 4.1. Aproximación al concepto de "Ilustración"

En 1784 Kant publicaba en el Berlinische Monatsschrift un artículo aparentemente polémico (1), pero cuya importancia en el marco general de su obra excedía de ese carácter. Beantwortung der Frage : was ist Aufklärung? es un escrito de pretensión divulgadora en el que se trazan los intereses de su pensamiento, se toma contacto con las aspiraciones de todo el siglo y viene a quedar enriquecida a su filosofía de la historia.

"Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschliessung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. Sapere aude. Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung" (2)

La Ilustración así definida es una llamada a la emancipación y a la liberación en la que laten los presupuesto básicos de la ética kantiana: la razón autolegisladora, una voluntad que llega a ser libre sometándose únicamente a los dictados de la propia razón, y la decisión (Entschliessung) y el valor (Mut) como determinantes de esa emancipación.

En primer lugar, por lo tanto, el término Aufklärung significa una situación del hombre, y la humanidad en general, de la libertad por el sometimiento a la razón. Se trata de un estado fácilmente identificable con la realización de la moral en el Reich der Zwecke. El hombre plenamente ilustrado sería un miembro de ese reino de fines, un hombre que ha optado por seguir los dictados de su razón práctica.

En segundo lugar el término Aufklärung remite además de a un estado de realización moral, a la exigencia de esa realización a través del tiempo histórico. Y éstos, en realidad, el sentido fuerte del término. Significa contrastar un estado todavía no realizado, aunque realizable, en la medida en que es una exigencia de nuestra razón práctica, con un presente distinto que hay que encauzar en orden a aquella idea:

"Wenn denn nun gefragt wird: Leben wir jetzt in einem aufgeklärten Zeitalter? so ist die Antwort: Nein, aber wohl in einem Zeitalter der Aufklärung" (3)

El término Aufklärung tienen, pues, connotaciones de orden filosófico-histórico. La proximidad en cuanto a fecha de publicación entre la Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht y esta obra, habla también a favor de este parentesco. Tanto la Idee como la filosofía entera de la historia y el concepto de Ilustración, implican, en efecto, una crítica del presente y una exigencia de transformarlo en clave moral.

Las vías trazadas en ambos trabajos para la consecución de tal destino difieren, sin embargo. En la Aufklärung la falta de decisión y de valor, la pereza (Faulheit) y la cobardía (Feigheit) son asumidas como causa de su inexistencia, presentándose la generalización y difusión de las ideas como condición suya de posibilidad, esto es, como factor transformador de una época en la que hay un proceso de ilustración en una época ya ilustrada. La filosofía de la historia, por el contrario, concede a la naturaleza misma y a su disposición final la condición de resorte fiablemente impulsor del movimiento de la historia.

Pero estas diferencias son más aparentes que reales - como se verá-, pues la teleología natural no solo no excluye, sino que incluso precisa ser dirigida por una voluntad y una decisión morales; y por otra parte, el proceso de la Aufklärung puede incluirse en el progreso de la cultura, elemento clave de la filosofía de la historia.

La "Ilustración" es, además, el nombre de todo un siglo del que Kant es uno de los representantes más valiosos, y a cuyas inquietudes y problemas se vincula. La idea de progreso, la preocupación por la ciencia, la racionalización de la vida en su espectro global, especialmente religioso y el jurídico, son otros tantos temas que latén en Kant bajo el lema Aufklärung. Solo que en su idea de Aufklärung hay también una crítica de la propia ilustración y una desconfianza respecto de ella. La situación alemana en el siglo XVIII ha sido caracterizada como una de las claves para entender la especificidad del pensamiento alemán por respecto al francés e inglés más próximas

al curso real de sus sociedades. La evolución social había sido muy lenta en Alemania a lo largo del siglo XVIII y la burguesía tenía una presencia menos decisiva que en otros países europeos. Tal vez esto ayude a explicar también la admiración y el reconocimiento de Kant, tan señalados por Federico, el déspota ilustrado por excelencia.

La otra causa de crítica de la Ilustración debe cifrarse en la exigencia moral. Kant no se conforma con la doctrina de la mano invisible de A. Smith o los fisiócratas; exige, además, una ilustración y un progreso moral efectivos. Tal es, en realidad, la piedra de toque de su idea de Aufklärung. Sin esto a la Ilustración le faltaría su elemento más precioso. La emancipación del hombre, si no es a través de su razón práctica, no es nada, y el progreso sería más aparente que real: estaría plagado de vicios y miseria inútiles.

#### 4.2. Uso público y uso privado de la razón

El concepto de Aufklärung connota la capacidad de hacer pública la razón como vehículo suyo fundamental. La publicidad pasa, pues, a asumir, en orden a la acción y la comprensión históricas, el carácter de alternativa a la teología natural presente en otros escritos.

Podríamos pensar esa alternativa como no excluyente, desde luego. De todos modos, el hecho de que el "uso público"

de la razón lleve en su anverso un "uso privado", por el que el hombre es conformado a obedecer pasivamente las leyes que podría criticar públicamente, no deja de ofrecer un flanco problemático. Convendría no obstante aclarar, en primer lugar, que la distinción entre "uso privado" y "uso público" no se corresponda con la que hoy hacemos en esos términos. Veamos cómo entiende Kant la cosa.

La libertad de usar públicamente la razón es considerada por él como instrumento suficiente para la Ilustración:

"Zu dieser Aufklärung aber wird nichts erfordert als Freiheit; und zwar die unschädlichste unter allem, was nur Freiheit heissen mag, nämlich die: von seiner Vernunft in allen Stücken öffentlichen Gebrauch zu machen" (4)

En el mismo escrito ofrece un ejemplo de ese uso público: el de la publicidad a través de la imprenta:

"Ich verstehe aber unter dem öffentlichen Gebrauche seiner eigenen Vernunft denjenigen, den jemand als Gelehrter von ihr vor dem ganzen Publikum der Leserwelt macht" (5)

Como "publicidad" en el sentido más amplio podemos entender, pues, difusión de las ideas, aunque con dos precisiones. En primer lugar que, como Kant señala en el último texto, tal uso público de la razón ha de ser hecho y por quien la detenta en

calidad de "maestro". Esta exigencia puede parecer limitadora de la publicidad, en la medida en que restringe ese privilegio a una élite o minoría, con el problema añadido de los mecanismos para decidir quienes son esos "sabios" o "maestros". De todos modos, si atendemos al contexto en el que Kant escribe, parece claro que si de algo se trataba, es de reivindicar y asentar un derecho imprescindible a la Ilustración misma más bien que de regular positivamente las condiciones precisas en que podía ejercerse. Podemos, pues, entender la formulación kantiana en el sentido del reconocimiento del derecho de todo "maestro" a difundir máximamente sus ideas. Y también en el sentido de la reivindicación de que cuanto se publique y alcance la difusión de la imprenta reúna las condiciones de emanar de un maestro; por ejemplo, que sea veraz. Es decir, que ofrezca ciertas garantías de autenticidad.

El uso público de la razón es identificado también como condición necesaria de la propia libertad de pensamiento. En Was heißt sich im Denken orientieren encontramos el siguiente texto revelador:

"Der Freiheit zu denken ist erstlich der bürgerliche Zwang entgegengesetzt. Zwar sagt man: die Freiheit zu sprechen, oder zu schreiben, Könne uns zwar durch obere Gewalt, aber die Freiheit zu denken durch sie gar nicht genommen werden. Allein, wie viel und mit welcher Richtigkeit würden wir wohl denken, wenn wir nicht gleichsam in Gemeinschaft mit andern, denen wir unsere und die

uns ihre Gedanken mitteilen, dächten! Also kann man wohl sagen, dass diejenige äussere Gewalt, welche die Freiheit, seine Gedanken öffentlich mitzuteilen, den Menschen entreisst, ihnen auch die Freiheit zu denken nehme: das einzige Kleinod, das uns bei allen bürgerlichen Lasten noch übrig bleibt, und wodurch allein wider alle Übel dieses Zustandes noch Rat geschafft werden kann"

(6)

Aquí la noción de publicidad es entendida en un sentido más amplio que como posibilidad de difusión por la imprenta. De todos modos, lo importante es señalar cómo para Kant la publicidad es constitutiva de la libertad: no sólo es un vehículo del pensamiento libre, sino condición suya de posibilidad.

En el último texto encontramos una invitación explícita a ver los diferentes tipos de coacciones civiles a la publicidad causas retardadoras de la Ilustración. Eliminar los impedimentos externos y facilitar la comunicación (mitteilen) de las ideas es, para Kant, una tarea vinculada al progreso emancipatorio que quiere significar la Ilustración. Y no como una tarea más entre otras, sino como la más importante, la que posibilita que la libertad crezca entre los hombres, "das einzige Kleinod".

Frente a este derecho a la publicidad está la obligación de limitarla en cuanto afecta el uso privado de la razón y a proposito del uso privado de la razón (der Privatgebrauch):

"Der offizier sagt: räsioniert nicht, sondern exercitiert! Der Finanzrat: räsioniert nicht, sondern glaubt! (7)

El uso privado de la razón viene a significar, pues, el uso de la razón al servicio de los compromisos civiles a que se esté obligado. El ejemplo más claro es el del funcionario, que en su trabajo público ha de supeditar sus creencias personales a las normas que le son marcadas, lo que tiene todo el aspecto de una limitación de la libertad y de la publicidad de las ideas que le conlleva a una cierta -y fundamental- pasividad:

"Den Privatgebrauch nenne ich denjenigen, den er in einem gewissen ihm anvertrauten bürgerlichen Posten, oder Amte, von seiner Vernunft machen darf" (8)

Ejemplo particularmente revelador de esta situación lo procura el oficial del ejército, que no puede hacer uso público de su razón cuando está ejerciendo como oficial:

"So würde es sehr verderblich sein, wenn ein offizier, dem von seinen oberen etwas anbefohlen wird, im Dienste über die Zweckmässigkeit oder Nützlichkeit dieses Befehls laut vernünfteln sollte; er muss gehorchen" (9)



Kant limita, en primer lugar, la distinción legítima de uso público y uso privado a los funcionarios, con el objetivo concreto de posibilitar la existencia misma del Estado:

"Nun ist zu manchen Geschäften, die das Interesse des gemeinen Wesens laufen, ein gewisser Mechanismus notwendig, vermittelt dessen einige Glieder des gemeinen Wesens sich bloss passiv verhalten müssen, um durch eine Künstliche Einhelligkeit von der Regierung zu öffentlichen Zwecken gerichtet, oder wenigstens von der Zerstörung dieser Zwecke abgehalten zu werden. Hier ist es nun freilich nicht erlaubt, zu räsonnieren; sondern man muss gehorchen" (10)

El hilo argumentativo parece bien claro. El Estado precisa de una maquinaria obediente para realizar sus fines. Sin que ello impida, por otra parte, a Kant reconocer algo importante: que frente a la pasividad impuesta por el uso privado de la razón ha de admitirse, para el funcionario, la posibilidad de un uso efectivo de la publicidad, en cuyo marco pueda discrepar sin quedar por ello liberado de la necesidad de ajustar su conducta a dicho uso privado. Dicho de otro modo: sus obligaciones no pueden impedir al funcionario disponer de algún medio para dar publicidad sus ideas, incluso en el supuesto de que sean contrarias a aquellas a las que es su deber ajustarse:

"So fern sich aber dieser Teil der Maschine zugleich als Glied eines ganzen gemeinen Wesens,

jasogar der Weltbürgergesellschaft ansieht,  
 mithin in der Qualität eines Gelehrten, der  
 Schriften wendet: kann er allerdings räsonnieren  
 ohne dass dadurch die Geschäfte leiden, zu denen  
 er zum Teile als passives Glied angesetzt  
 ist" (11)

lo que permite a Kant caracterizar al funcionario como un agente posible de la Ilustración aunque no es su condición de funcionario, sino como ciudadano.

Kant se centra en tres tipos de funcionarios: el militar, el de hacienda y el eclesiástico. Lo dicho para el funcionario militar podría valer para el de hacienda: como miembros del engranaje del Estado no cabe pensar en una antinomia de su arbitrio en el ejercicio su función. Sólo pueden obedecer. El caso del clérigo es tratado por Kant en los mismos términos. No puede ser libre en el púlpito ni ante los feligreses, desde luego, pero sí lo es para publicar sus desacuerdos o a renunciar cuando sus credos resultan irreconciliables con los de la Iglesia a la que sirve:

"Der Gebrauch also, den ein angestellter Lehrer von seiner Vernunft vor seiner Gemeinde macht, ist bloss ein Privatgebrauch; weil diese immer nur eine häusliche, obzwar noch so grosse, Versammlung ist; und in Ansehung dessen ist er, als Priester, nicht Frei, und darf es auch nicht sein, weil er einen fremden Auftrag ausrichtet. Dagegen als Gelehrter, der durch Schriften zum eigentlichen

Publikum, nämlich der Welt, spricht, mithin der Geistliche im öffentlichen Gebrauche seiner Vernunft, genießt einer uneingeschränkten Freiheit, sich seiner eigenen Vernunft zu bedienen und in seiner eigenen Person zu sprechen" (12)

Más allá de señalar esta afinidad Kant, que dedica una notable extensión de este ejemplo, nos permite vislumbrar, al hilo del mismo, su preocupación por el tema del papel de la religión en la Ilustración. A la religión le incumbía, desde luego, un papel importante en el proyecto ilustrado pero, sobre todo, en el proyecto de un autor, cuya máxima aspiración era la república moral. En Was heisst sich im Denken orientieren señala Kant, en efecto, con precisión el papel coercitivo que la religión puede ejercer sobre las conciencias, hasta el punto de convertirse en un obstáculo para la libertad de pensar:

"Zweitens wird die Freiheit zu denken auch in der Bedeutung genommen, dass ihr der Gewissenszwang entgegengesetzt ist; wo ohne alle äussere Gewalt in Sachen der Religion sich Bürger über andere zu Vormündern aufwerfen, und, statt Argument, durch vorgeschriebene mit ängstlicher Furcht vor der Gefahr einer eigenen Untersuchung begleitete Glaubensformeln, alle Prüfung der Vernunft durch frühen Eindruck auf die Gemüter zu verbannen wissen" (13)

El uso público de la razón en lo religioso pretende asegurar esa necesidad de ilustración religiosa tan presente en todo el siglo XVIII y cuya urgencia le había hecho sentir, con intensidad aún mayor, su formación pietista.

Hemos considerado, al hilo de estos tres ejemplos, el caso extremo de duplicidad en el uso de la razón. Pero esta fórmula no sólo resulta válida para los funcionarios. La reconsideración y profundización en el problema lleva, obviamente, a atender el conjunto del Estado civil y a ampliar la obligación del uso privado a todo ciudadano. Y en realidad, si Kant propone el caso del militar, el empleado de hacienda y el clérigo, lo hace sin atención a su carácter de casos extremos y máximamente significados de lo que debe ser la totalidad de los ciudadanos.

Nada más coherente, por supuesto, dado que el Estado civil no sólo conlleva una maquinaria administrativa y coercitiva, sino, miembros. En el cumplimiento de las leyes del Estado no cabe hacer un uso público de la razón; solo cabe obedecer, someterse. Así lo indica el propio Kant, a propósito de los impuestos, en el texto que estamos comentando:

"Der Bürger kann sich nicht weigern, die ihn auferlegten Abgaben zu leisten; sogar kann ein vorwärtiger Tadel solcher Auflagen, wenn sie von ihm geleistet werden sollen, als ein Skandal (das allgemeine Widersetzlichkeiten veranlassen könnte) bestraft werden" (14)

El reconocimiento de que el uso público de la razón restringido y limitado en el sentido de su uso privado es el vehículo fundamental de la ilustración puede, en cierto modo, ser interpretado como una apología de la sumisión, apología poco acorde, desde luego, con las exigencias de cambio y transformación razonadas en todo este marco filosófico-histórico. La aceptación del hecho básico de que la sociedad viene cruzada por el antagonismo de intereses de todo tipo y el subsiguiente designio de transformar ese antagonismo por la vía del acceso paulatino a una sociedad de hombres iguales y libres, resultan difícilmente compatibles con la tesis, tan ideologista, de que el uso público de la razón puede ser el motivo mas importante en el proceso de ilustración.

Cabe inferir, sin violentar demasiado los datos disponibles, que el propio Kant era consciente de este problema y que esta consciencia cualifica su reconocimiento del mérito de Federico el Grande en la tarea histórica de expansión de la ilustración. Nada más estimable, en efecto, a la luz de todo este enfoque, que un gobernante que ha hecho suyo el programa ilustrado, un gobernante decidido a introducir cuantos cambios sociales sean precisos, siempre que vengan avalados por la voluntad libre de sus súbditos. Un gobernante capaz en fin, de decir: "räzonnieret, soviel ihr wollt, und worüber ihr wollt; nur gehorcht" (15).

Bajo el presupuesto de un gobierno impulsor de la ilustración alcanza, por lo demás todo su sentido esa distinción entre uso público y uso privado de la razón. En caso contrario lo normal sería, más bien, la reducción, por parte del gobierno, a su dimensión privada al ejercicio de la razón, o, en cualquier caso,

la imposición de dificultades al uso público de ésta.

Tampoco puede ignorarse, por otra parte, que en todos sus escritos sobre filosofía de la historia y teleología natural Kant reconoce que la condición formal en la que la naturaleza humana da sus mejores frutos es la sociedad civil en su forma republicana (16):

"Allein in einem solchen Gehege, als bürgerliche Vereinigung ist, tun eben dieselben Neigungen hernach die beste Wirkung: so wie Bäume in einem Walde, eben dadurch dass ein jeder dem andern Luft und Sonne zu benehmen sucht, einander nötigen beides über sich zu suchen, und dadurch einen schönen geraden Wuchs bekommen" (17)

Federico constituye, pues, una excepción y Kant es bien consciente de ello, así como del hecho de que su talante ha de ser recogido en un todo legal capaz de permitir, también, la citada máxima: "razonad, pero obedeced".

No se trata, por supuesto, de negar la importancia que al uso público de la razón le corresponde en el proceso de ilustración y de cambio social. La dialéctica de la naturaleza y la ilustración no son, por otra parte, elementos contrapuestos e incompatibles; resultan perfectamente integrables en una filosofía de la historia, y no otra cosa prueba, como hemos visto, el propio Kant. Aunque tampoco puede olvidarse, desde luego, que esta distinción tiene de cara al proceso de ilustración, para Kant, una superior importancia en las sociedades que se aproximen al ideal del estado republicano.

El resumen del argumento discurriría, pues, así : la comunicación y publicidad más amplias son posibilitadoras de una mayor libertad de pensamiento y, por tanto, de una mayor emancipación, verdadero ideal de la ilustración. Pero tal comunicación y publicidad no justifican, por fundamentados y arraigados que estén las ideas en juego, una desobediencia a las leyes civiles con las que ésta pudieran entrar, ocasionalmente, en contradicción: las leyes tienen, en suma, que respetarse, aunque estén equivocadas. Lo contrario equivaldría a anular el Estado civil, que no deja de ser el único espacio social posible para la moralidad y la emancipación efectivas del hombre. Solo que la tercera condición, verdaderamente fundamental, que Kant explicita en este texto viene constituida por la necesidad de un Estado capaz, de un Estado dotado de voluntad para modificar las leyes de acuerdo con los resultados de la ilustración.

Si consideramos estas ideas juntamente con la formulación kantiana del Estado civil, la distinción que venimos comentando alcanza todo su sentido. Porque, para Kant, el Estado civil bajo la forma republicana y en un todo cosmopolita, asume la voluntad general, en su función legisladora. O lo que es igual: en él el pueblo es autolegislator. En la particularidad de que allí donde esa voluntad general esté constituida de un modo efectivo, debe darse asimismo la posibilidad para proceder a su ilustración, siendo a ojos de Kant la publicidad y comunicación medios centrales para tal función.

En la medida en que el público, es decir, la comunidad de lectores, es voluntad general legisladora, filtra, en un autén-

tico proceso de ilustración la razón publicada y difundida de los maestros (Gelehrte). De donde surge una noción de verdad práctica como verdad asumida legalmente por el legislador, que no es, a fin de cuentas, sino el pueblo reunido en voluntad general. De ahí que Kant nos diga ante la legitimidad de las leyes:

"Der Probierstein alles dessen, was über ein Volk als Gesetz beschlossen werden kann, liegt in der Frage: ob ein Volk sich selbst wohl ein solches Gesetz auferlegen könnte?" (18)

Se comprende, pues, que la limitación del uso privado frente al uso público de la razón sea, no ya un impedimento de la libertad, sino garantía suya. Y que por mucho que se reconozca al "sabio" o "maestro", las únicas verdades jurídicas son las debidas a la voluntad general. Aquél podrá, ciertamente, publicar. Pero sólo convenciendo a la voluntad general podrá eximirse de las leyes que considere injustas.

Así considerada la cuestión, esa sospecha de elitismo o aristocratismo por la asignación de un papel tan importante a los Gelehrte en la publicidad de la ideas se desvanece. Para ser algo la razón práctica ha de ser universal, ha de tener una implantación en todos, y no sólo en algunos. Y puede comprenderse también sin mayor dificultad el desasosiego kantiano, sin radical sospecha, frente a toda revolución que no sea un producto de la ilustración, que no obedezca a una auténtica emancipa-



ción, a una decisión de los hombres a pensar por sí mismos:

"Durch eine Revolution wird vielleicht wohl ein Abfall von persönlichem Despotism und gewinnsüchtiger oder herrschsüchtiger Bedrückung, aber niemals wahre Reform der Denkungsart zu Stande kommen; sondern neue Vorurteile werden, eben sowohl als die alten zum Leitbilde des gedankenlosen grossen Haufens dienen" (19)

Independientemente de la cuestión de fondo que aquí se plantea -si lo que aquí se propugna es o no una renuncia a la revolución y una vinculación a un programa político reformista-, parece obligado reconocer una gran claridad a Kant en su exigencia ilustrada. Porque lo que Kant exige -como en su día Spinoza- es una revolución moral en cada hombre. Y ello como paso previo para que cualquier cambio social pueda ser efectivo. Por lo demás, Kant deja así abierta una vía de problematización perfectamente transitable en nuestro tiempo. Podríamos hacer nuestras, en efecto, estas palabras:

"Wenn denn nun gefragt wird: Leben wir jetzt in einem aufgeklärten Zeitalter? so ist die Antwort: Nein, aber wohl in einem Zeitalter der Aufklärung" (20)

#### 4.3. La Aufklärung y la cultura. La teleología natural y el proceso de la ilustración.

En su condición de proceso histórico -que se tipifica y formula en el marco de una filosofía de la historia- la ilustración parece oponerse y contener un designio alternativo al expresado en la teleología natural. ¿Se trata de dos instancias incompatibles o integrables en una misma concepción de la historia?.

En Beantwortung Kant insiste en que lo que se opone a la emancipación exigida por el concepto Aufklärung son dificultades de la voluntad tales como cobardía, pereza, falta de valor y decisión (21), dificultades que podríamos llamar, en fin "internas".

"Faulheit und Feigheit sind die Ursachen, warum ein so grosser Teil der Menschen, nachdem sie die Natur längst von fremder Leitung frei gesprochen (naturaliter maiorennnes), dennoch gerne zeitlebens unmündig bleiben; und warum es anderen so leicht wird, sich zu deren Vormündern aufzuwerfen. Es ist so bequem, unmündig zu sein" (22)

Esas situaciones son alimentadas, a su vez, por lo que solicitan: los hombres, así dispuestos, son hombres que buscan tutores, y éstos, a su vez, son los primeros interesados en que el hombre no salga nunca de su minoría de edad autoculpable:

"Dass der bei weitem grösste Teil der Menschen (darunter das ganze schöne Geschlecht) den Schritt zur Mündigkeit, ausser dem dass er beschwerlich ist, auch für sehr gefährlich halte: dafür sorgen schon jene Vormünder, die die Oberaufsicht über sie gütigst auf sich genommen haben. Nachdem sie ihr Hausvieh zuerst dumm gemacht haben, und sorgfältig verhüteten, dass diese ruhigen Geschöpfe ja keinen Schritt ausser dem Gängelwagen, darin sie sie einsperreten, wagen durften: so zeigen sie ihnen nachher die Gefahr, die ihnen drohet, wenn sie es versuchen, allein zu gehen" (23)

Se trata de un círculo que se ha cerrado y del que ya no parece fácil salir. Pero, en cualquier caso, la causa está en una especie de enfermedad de la voluntad.

En la medida en que incapacidad se ha convertido casi en naturaleza de los afectados, la salida de esta situación no puede ser meramente individual. La empresa ha de ser colectiva (24):

"Es ist also für jeden einzelnen Menschen schwer, sich aus der ihm beinahe zur Natur gewordenen Unmündigkeit herauszuarbeiten. Er hat sie sogar lieb gewonnen, und ist vor der Hand wirklich unfähig, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen, weil man ihn niemals den Versuch davon machen liess.

Satzungen und Formeln, diese mechanischen Werkzeuge eines vernünftigen Gebrauchs oder vielmehr Missbrauchs seiner Naturgaben, sind die Fusschellen einer immerwährenden Unmündigkeit. Wer sie auch abwürfe, würde dennoch auch über den schmalesten Graben einen nur unsicheren Sprung tun, weil er zu dergleichen freier Bewegung nicht gewöhnt ist. Daher gibt es nur wenige, denen es gelungen ist, durch eigene Bearbeitung ihres Geistes sich aus der Unmündigkeit heraus zu wickeln, und dennoch einen sicheren Gang zu tun" (25)

Formula así una especie de relectura del mito platónico de la caverna, una caverna de la que solo lentamente, a través de publicidad y la libre circulación de las ideas de los sabios, cabrá salir. Y esa es la función del uso público de la razón, el medio idóneo para lograr la salida de la minoría de edad del hombre, el cauce posibilitador de la decisión de éste de pensar por sí mismo.

Tal como presenta Kant el proceso de ilustración en estos textos parece, ciertamente, entrar en contradicción con ese otro proceso en el que a la naturaleza le incumbe un designio ordenador. Pero a pesar de la diferencia de factura comparten rasgos esenciales. Ambos tienen, por ejemplo, como objeto el futuro de la humanidad, desde el presente a una emancipación de toda la especie. Emancipación entendida, claro es, en clave moral,

por lo que la Aufklärung coincidiría, al fin, con el moralisches Ganze o con el hombre como Endzweck der Natur.

A lo largo de todos los escritos de filosofía de la historia, en los que aparece el problema de la teleología natural, el tema de la cultura (kultur), con el que convendría cotejar el proceso de Aufklärung, va ganando en importancia. La cultura es vista como el proceso en el que se desarrolla una aptitud, una capacidad para proponerse fines en general, con la que adquirimos una habilidad (Geschicklichkeit) en el dominio de la naturaleza externa, y disciplina (Kultur der Zucht) por la que dominamos nuestras inclinaciones y liberamos a nuestra voluntad para que pueda decir libremente (27)

Este doble proceso de la cultura, como habilidad y disciplina, es, por otra parte, lo que predispone al hombre a la auténtica emancipación: a utilizar la habilidad con fines exclusivamente morales, a integrarse en ese moralisches Ganze, Endzweck de la historia. Este proceso de la cultura lleva también a la emancipación del hombre: a la salida de su minoría de edad auto culpable.

El rasgo diferenciador entre la cultura y la ilustración, como procesos históricos, es cifrado, sin embargo, en sus respectivos medios de que se desarrollan. En tanto que la publicidad de la razón aparece como el único instrumento necesario en la ilustración, la cultura se presenta, en efecto, bajo la forma de una intención de la naturaleza, a través de las múltiples hechuras del antagonismo. Y esta diferencia lleva incorporada otra de mayor importancia: en tanto que la ilustración es un

proceso consciente, cuyo motor es la difusión de la razón, por lo que cuenta con la decisión de los poseedores de esa razón que se difunde, la cultura es fruto de un elemento que no necesitaría la consciencia humana.

Desde nuestro punto de vista, sin embargo, esto dos polos relativamente antinómicos son, en cierto modo, dos caras de una misma moneda. Tenemos, en primer lugar, que subrayar -una vez mas- que los escritos que comentamos no obedecen a una ambición sistemática en su presentación, sino divulgativa, ocasional o polémica, sin que ello merme su valor filosófico. En segundo, que ya al final del último capítulo manteníamos que la teleología de la naturaleza en la medida en que es algo, reconoce una participación de la razón humana y, en cualquier caso, nunca excluye una participación moral. Y aún mas, que lo que permite presentar la historia bajo la forma de una teleología natural es, precisamente, la presencia de una intención moral del hombre en ese proceso (28).

Hay que tener asimismo en cuenta que desde La Idee hasta la Antropologie la intervención de la naturaleza en la cultura a que Kant alude se traduce en un incitar al hombre a usar su propia razón. En la Idee leíamos, en efecto:

"Die Natur hat gewollt: dass der Mensch alles, was über die mechanische Anordnung seines tierischen Daseins geht, gänzlich aus sich selbst herausbringe, und keiner anderen Glückseligkeit, oder Vollkommenheit, teilhaftig werde, als die er sich selbst, frei von Instinkt, durch eigene Vernunft,

verschafft hat" (29)

Y en la Kritik der Urteilskraft la cultura es definida así:

"Die Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens zu beliebigen Zwecken überhaupt (folglich in seiner Freiheit) ist die Kultur" (30)

Por sí misma la naturaleza no produce sino la necesidad de que el hombre desarrolle su cultura; no toma decisiones por él. En este punto el tercer principio de la Idee es ya lo suficientemente explícito, por mucho que en esta obra a la teleología de la naturaleza le corresponda un peso singular.

Tal vez podamos, pues, sugerir ya fundamentalmente que detrás de la idea kantiana de una intención de la naturaleza se oculta -aunque no sólo esto- la noción de que la cultura, la habilidad, la disciplina, la ilustración, surgen en el marco de los esfuerzos humanos para resolver las dificultades que al hombre le presenta la realidad. El antagonismo es el producto de una realidad no ajustada a la razón. Y el progreso de la cultura no es sino una muestra de esa insatisfacción ante lo dado.

Tras de la aparentemente misteriosa Naturabsicht kantiana no hay más, en efecto, -y eso es lo que sugerimos aquí- que la constatación de una naturaleza que no se acomoda a los deseos de cada hombre. En la medida en que pueda conseguirse, ese acomodo jamás aparecerá como una intervención directa a la naturaleza;

viene -o vendrá- mediado por el desarrollo de las disposiciones del hombre - disposición técnica, pragmática y moral-, y eso es algo que enseña la antropología (31).

Integrada en la teleología natural, la ilustración es incorporada al progreso de la cultura. A este progreso se alude en numerosos pasos kantianos. Pero tal vez ningún texto tan esclarecedor como éste, perteneciendo asimismo a la Idee -y ya citado-:

"Da geschehen nun die ersten wahren Schritte aus der Rohigkeit zur Kultur, die eigentlich in dem gesellschaftlichen Wert des Menschen besteht; da werden alle Talente nach entwickelt, der Geschmack gebildet, und selbst durch fortgesetzte Aufklärung der Anfang zur Gründung einer Denkungsart gemacht, welche die grobe Naturanlage zur sittlichen Unterscheidung mit der Zeit in bestimmte praktische Prinzipien, und so eine pathologisch-abgedrungene Zusammenstimmung zu einer Gesellschaft endlich inein moralisches Ganzes verwandeln kann" (32)

El proceso de la ilustración, la cultura, en fin, toma, pues, cuerpo progresivamente a partir del antagonismo al que los hombres se ven abocados. Aparece como desarrollo de la habilidad para dominar la naturaleza y acomodarla a su idea, que no puede ser otra que ese moralisches Ganze. Aunque el hombre cuente



desde siempre, en su conciencia, con la idea de ese todo moral, la ilustración no se identifica sólo con esa idea. La ilustración, como cultura, es la habilidad y la disciplina, y como tal toma cuerpo, en el proceso histórico al que se incorpora, en las partes antagónicas.

Pero esta reconstrucción a que tentativamente hemos procedido de la integración del concepto de Aufklärung en la teleología natural que se consuma en la filosofía kantiana de la historia, deja todavía un interrogante por despejar. Más allá del mero interés filológico cabría, en efecto, preguntarse por el sentido de esta diferenciación en la presentación de dos escritos tan próximos en cuanto a su fecha de publicación y tan afines en cuanto a su objetivo. ¿Que razones tiene Kant para no incluir el tema de la teleología natural cuya presencia es constante en el resto de los escritos en el artículo Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung?

Una vez razonada la identidad temática -una filosofía de la historia- acaso pudiéramos precisar, en este sentido, que la diferencia es de amplitud. En Beantwortung Kant piensa en el progreso de la historia a partir de una época y una situación concreta: la ilustración alemana, en la que Federico el Grande juega un papel importante. Acentuar la función de la naturaleza es cosa que se presenta como menos necesaria, dado que el Estado prusiano juega el mismo papel y con más intensidad.

Esto nos permite comprender, también, que la complacencia de Kant ante Federico no es solamente formal, sino que surge del convencimiento de que un monarca no puede imponer la Aufklärung.

el moralisches Ganze, por decreto, sino que lo más que puede hacer es promover la ilustración del modo más eficaz posible: la publicidad de la razón. Algo que no resultaba difícil reconocerle, desde luego. Lo contrario sería convertirse en un tutor (Vormund), auténtico enemigo de la ilustración.

El último párrafo del artículo Beantwortung muestra claramente el papel benefactor de Federico para la ilustración, aún siendo un gobernante despótico. Y ahí hay una alusión directa a su parentesco con aquella Naturabsicht:

"Wenn denn die Natur unter dieser harten Hülle den Keim, für den sie am zärtlichsten sorgt, nämlich den Hang und Beruf zum freien Denken, ausgewickelt hat: so wirkt dieser allmählich zurück auf die Sinnesart des Volks (wodurch dieses der Freiheit zu handeln nach und nach fähiger wird), und endlich auch sogar auf die Grundsätze der Regierung, die es ihr selbst zuträglich findet, den Menschen, der nun mehr als Maschine ist, seiner Würde gemäss zu behandeln" (33)

Federico cuida, pues, con su despotismo, de la ilustración como hace el hueso con la semilla que lleva dentro. Por otra parte,

"Ein grösserer Grad bürgerlicher Freiheit scheint der Freiheit des Geistes des Volks vorteilhaft, und setzt ihr doch unübersteigliche

Schranken; ein Grad weniger von jener verschafft  
hingegen diesem Raum, sich nach allem seinen Ver-  
mögen auszubreiten" (34)

La permisividad en la publicidad de la razón es lo que justifica su despotismo; la fórmula "razonad, pero obedeced" era el mejor agente de la ilustración. Y esto nos lleva de nuevo al tema de la publicidad de la razón, presentada aquí como eje de esa Aufklärung. Y en concreto, la integración de la publicidad en aquella teleología natural.

La publicidad representa un modo de promoción de la ilustración; es más, como ya hemos visto, el medio suficiente para lograr la Aufklärung. En ausencia de un déspota ilustrado, ésta comunicación se dará por la propia necesidad de las situaciones: ese es el sentido de la teleología natural. Todo progreso de la cultura lleva consigo publicidad de la ideas. Sólo que donde ésta es propiciada conscientemente, no hace falta pensar en aquella "Naturabsicht".

Por comparación con el artículo que comentamos, la Idee exhibe una consideración de la historia más amplia. En sus páginas se prescinde de la presencia - siempre accidental- del déspota ilustrado, y se considera el decurso de la historia de abajo arriba y no al revés. Es decir, desde un estado inspirado en la ilustración hacia un pueblo por ilustrar. Con la consiguiente necesidad de fundamentar la concepción misma del desarrollo de la cultura.

#### 4.4. "Aufklärung" y el concepto de Moralisches Ganze "

La idea de Aufklärung es definida por Kant como la de la emancipación misma del hombre. Una emancipación que, como hemos ido viendo, ha de darse en un moralisches Ganzes. De ahí que ilustración venga a la postre a confundirse con ese todo moral.

Como subrayamos en nuestro examen de la teleología natural en la Kritik der Urteilskraft, Kant distingue dos elementos convergentes en el proceso que lleva al moralisches Ganze: el desarrollo de la cultura, que convierte al hombre en Letzter Zweck der Natur, sin que ello incluya necesariamente un ápice de moralidad, y el hombre considerado como Endzweck der Natur, cosa que hay que entender como su capacidad de someter la naturaleza a fines morales.

En orden a esta distinción nos planteamos, por otra parte, el problema de la relación entre Endzweck y Letzter Zweck, así como el de la influencia de aquél sobre éste. Problema que no es, ciertamente, sino el de la relación de la moralidad del hombre con el desarrollo de la cultura. Por lo demás, la confirmación de las soluciones allí apuntadas puede buscarse -como sabemos también ya- en el sentido del artículo Beantwortung. La insistencia de éste en la voluntad del hombre -en el seno de la especie- en el proceso de formación de la Aufklärung, no viene sino a reforzar nuestra interpretación de este tópico kantiano. Se trata, en fin, de la tesis de que la transformación de la historia en un camino hacia ese todo moral ocurre cuando la cultura tiene ya una madurez suficiente, y no de

golpe, sino a lo largo de todo el proceso.

El concepto de Reich der Zwecke, siendo, como es, un producto a-priori de la razón práctica, y además de ello, contiene las condiciones de las relaciones humanas, en las que éstas han entrado definitivamente en sociedad, y elimina todo aquello que cabe resumir en la Ungeselligkeit (35). Pero este concepto surge, también, desde la cultura. No se trata, por supuesto, de sugerir ahora un automatismo en la consecución del todo moral. Se trata, simplemente, de que ha de haber un lugar de encuentro entre la cultura y la razón práctica. Y que tal lugar de encuentro viene constituido por la Aufklärung y el moralisches Ganze.

Este lugar de encuentro es, pues, esa vinculación de la moral con la cultura, con el desarrollo de la historia. Y lo es en la medida en que la solución moral en la historia no es sólo una solución, sino la única solución posible a la barbarie del antagonismo.

En el artículo Beantwortung no encontramos, de todos modos, esta distinción entre cultura y moral, dado que el proceso de la cultura lleva incorporado, de algún modo, una mayor disposición a la emancipación bajo esa forma de pensamiento propio, autoresponsable, en el que consiste la realización de la libertad práctica. Lo que anima a pensar, por último, que aquella distinción era analítica, y no pretendía describir un decurso histórico.

4.5. Una crítica a la "Aufklärung". Los vicios de la cultura y el pesimismo del presente.

No ha sido difícil resistirse, en la común hermenéutica kantiana, a allegar al autor de la Crítica de la razón práctica ese nervio central de la Ilustración, que es la idea de progreso. En ello coincidiría, como es sabido, con la escuela escocesa -Miller, Robertson, A. Smith y Ferguson- y los fisiócratas franceses -Turgot y Condorcet, especialmente-.

En The Wealth of Nations de A. Smith encontramos un pasaje, justamente famoso, que resume el optimismo liberal burgués del siglo XVIII:

"Ninguno se propone, por lo general, promover el interés público ni sabe hasta qué punto lo promueve. Cuando prefiere la actividad económica de su país a la extranjera, únicamente considera su seguridad, y cuando dirige la primera de tal forma que su producto represente el mayor valor posible, sólo piensa en su ganancia propia, pero en este como en otros muchos casos, es conducido por una mano invisible a promover un fin que no entra en sus intenciones. Mas no implica mal alguno para la sociedad que tal fin no entre a formar parte de sus propósitos, pues al perseguir su propio interés, promueve el de la sociedad de una manera más efectiva que si esto entrara en sus designios" (36).

A lo largo de su conocida Fábula de la abejas Mandeville, por su parte, presenta un bosquejo de la humanidad en términos similares a los de A. Smith. En una colmena existían las desigualdades, el lujo, la pobreza, y el vicio al lado de un ejér-

cito, una industria y un comercio poderosos y en crecimiento que hacían al conjunto de la colmena, rica. No satisfechos con el coste moral de esta riqueza los predicadores convencieron a Dios para que hiciera a todas la abejas modestas y virtuosas. El resultado fue el empobrecimiento progresivo y el fin del bienestar y la cultura. El paro y por último la emigración fueron los resultados finales (37). El propio subtítulo de la obra: Private vices, public Benefits, contiene el pensamiento central de Mandeville.

No es nuestra intención situar a Kant en el entramado de relaciones e influencias del siglo XVIII, lo que nos evita un estudio en profundidad de la idea de progreso - algo que necesáramente habría de ser complejo (38). Es evidente, de todos modos, que las posiciones de A. Smith y Mandeville son representativas de ese optimismo ilustrado, alimento natural del liberalismo económico. Y estas posiciones, por representativas, procuran un buen punto de comparación con el pensamiento histórico de Kant.

Aunque la llamada "fe" en el progreso muestra una confianza en el cambio social hacia lo mejor entraña también, como se ve en A. Smith y Mandeville, una suerte de apología del presente. Y con ello, una forma de conservadurismo. En cuantos la detentan, la maquinaria social es comprendida, en efecto, como un organismo dotado de vida propia y ajustes automáticos siempre dirigidos hacia lo mejor para este organismo. Así pues, cualquier intervención ajena a ese desarrollo cuasi-biológico pone en peligro la vida del organismo, como resulta palpable en la fábula de las abejas.

Parece poco discutible que este tipo de finalidad interna en la comprensión de la sociedad y de la historia podría ser allegable también, ciertamente, a Kant tras una somera visión de los escritos de que ya nos hemos ocupado a lo largo de este trabajo (39). Sólo que a pesar de la presentación de textos como la Idee o de la admiración por A. Smith, la entera obra ética de Kant muestra una dirección contraria a la consabida dirección progresista de la ilustración. Kant desoye los consejos de Mandeville, por así decirlo, y opta por convertirse en un predicador que solicita no ya a Dios, sino de la razón práctica, remedio de los excesos del progreso.

Lo primero que habría que precisar a propósito de la desvinculación y crítica kantianas de ese automatismo del progreso afecta al modelo teleológico que elige. Como vimos en su momento, en la Kritik der Urteilkraft la historia no es entendida como una teleología interna. Precisa, por el contrario, de una teleología externa cuya finalidad marca la razón práctica. El componente moral es un componente libre de la naturaleza y producto de la espontaneidad de la mera razón. Traduciendo a términos de la teleología kantiana el pasaje de la mano invisible de A. Smith, podríamos decir que éste considera el todo social como un organismo en el que se da una relación recíproca de causa-efecto entre todas sus partes, de acuerdo a un plan -o a una idea- de un ser inteligente, identificado como "la mano invisible". En la medida en que la diferencia kantiana respecto de esta concepción de la teleología histórica nos es ya



suficientemente conocida, podemos limitarnos a recordar que en su consideración de la historia Kant recurre a dos modelos teleológicos: uno interno y otro externo. Y ello de un modo tal que la primera teleología, o teleología interna, sólo resulta comprensible a la luz de la segunda, siendo ésta la que traza el hombre en cuanto fin final, fin incondicionado. En cuanto ser, en suma, cuya causa es solamente su idea. En definitiva, la casualidad libre de la razón práctica.

Esa diferencia marca una distancia insalvable respecto de las concepciones liberales: la mano invisible no puede permanecer en lo indeterminado, inalcanzable para lo práctico. En Kant recibe un contenido claro: es la razón práctica misma. Sabemos que la razón práctica del hombre no sólo legisla, sino que la realidad de su libertad consiste, precisamente, en el sometimiento incondicionado a su ley. Lo que quiere decir que la mano invisible de A. Smith se transforma en la exigencia del hombre a obedecer la legislación práctica por él mismo establecida. La dirección del progreso es impuesta por el hombre mismo.

Por otra parte, la razón práctica exhibe una exigencia de cambio, de ajuste de la realidad social a su ley. Y esa necesidad de cambio se hace más patente en el diagnóstico kantiano del presente, que trasluce un hondo pesimismo. La misma definición del antagonismo, como inclinación a la ungesellige Geselligkeit, o el reconocimiento de la existencia del mal radical, son descripciones sociales que exigen un cambio cualitativo en clave moral. Sin olvidar, claro es, que en los pasos en los que

Kant parece en cierto modo complacerse en un mal benefactor, éste no lleva, desde su punto de vista, directamente a satisfacer la exigencia de la razón práctica de formación de un moralisches Ganzes, sino solamente al desarrollo de la cultura, es decir, al desarrollo de la capacidad de proponerse fines. Lo que no significa más que el aumento de la capacidad para resolver ese mal, no la resolución misma.

En Die Religion razona claramente la obligación de salir de un ethisch-Naturzustande y formar parte del reino de Dios en la tierra, es decir, de la realización del Reich der Zwecke: "Der Mensch soll aus dem ethischen Naturzustande herausgehen, um ein Glied eines ethischen gemeinen Wesens zu Werden" (40).

A ello hay que unir que a ojos de Kant el progreso de la cultura no sólo es insuficiente para resolver los problemas morales y, por tanto, la aspiración de la razón humana, sino que conlleva por sí mismo vicios. En la descripción de estos Laster der Kultur Kant trasluce con claridad cegadora su opinión de sus contemporáneos y, en definitiva, de lo que significa ese progreso que era la bandera orgullosa de su siglo. Pero es tal vez en la Religion donde con más dureza ejerce su crítica:

"Ist man aber für die Meinung gestimmt, dass sich die menschliche Natur im gesitteten Zustand (worin sich ihre Anlagen vollständiger entwickeln können) besser erkennen lasse: so wird man eine lange melancholische Litanei von Anklagen der Menschheit anhören müssen" (41)

Esta larga letanía de acusaciones a la humanidad -esa humanidad que los ilustrados perciben en progreso indefectible- toma cuerpo bajo la fórmula de la enumeración de unos supuestos Laster der Kultur und Zivilisierung, es seguidamente calificada (42) y que puede llegar a ostentar una singular dureza:

"Von geheimer Falschheit, selbst bei der innigsten Freundschaft, so dass die Mässigung des Vertrauens in wechselseitiger Eröffnung auch der besten Freunde zur allgemeinen Maxime der Klugheit im Umgange gezählt wird; von einem Hange, denjenigen zu hassen, dem man verbindlich ist, worauf ein Wohltäter jederzeit gefasst sein müsse; von einem herzlichen Wohlwollen, welches doch die Bemerkung zulässt, es sei in dem Unglück unsrer besten Freunde etwas, das uns nicht ganz missfällt; und von vielen andern unter dem Tugendscheine noch verborgenen, geschweige derjenigen Laster, die ihrer gar nicht hehl haben, weil uns der schon gut heisst, der ein böser Mensch von der allgemeinen Klasse ist" (43)

¿Había acaso complacencia en y con esa profunda perversidad moral que Kant descubre en la conducta del "buen ciudadano", culto y civilizado, producto por antonomasia del progreso del siglo? (44). Lo cierto es que la entera doctrina del mal radical que

examinamos no hace otro caso que contradecir cualquier posible tentación de identificar a Kant con el liberalismo optimista de Smith y Mandeville. Las dificultades que veía en todo ello le llevan a expresarse incluso con trazos de desaliento:

"Aufklärung in einzelnen Subjekten durch Erziehung zu gründen, ist also gar leicht; man muss nur früh anfangen, die jungen Köpfe zu dieser Reflexión zu gewöhnen. Ein Zeitalter aber aufzuklären, ist sehr langwierig; denn es finden sich viel äussere Hindernisse, welche jene Erziehungsart teils verbieten, teils erschweren" (45)

Muchos de los comentaristas kantianos insisten en la dificultad que presenta esa aparente ambivalencia entre pesimismo y optimismo (46). Un pesimismo que se daría en la antropología y un optimismo que lo haría en la historia. Pensamos, sin embargo, que el pesimismo y el optimismo kantianos se dan en igual medida en el hombre que en la historia. Lo contrario sería admitir una esperanza religiosa como constitutiva de la filosofía de la historia. Y esto es algo que hemos intentado mostrar como inadmisibile.

#### 4.6. Kant y Jacobi

La tarea de precisar el conjunto de relaciones existentes entre la ilustración alemana y el romanticismo incipiente de finales del siglo XVIII, así como el lugar ocupado por Kant en ese tránsito, es, sin duda, tentador. Lejos de poder entrar aquí en ella, nos limitaremos a hacer referencia a dos pasos en los que la polémica asaltó a Kant con especial interés y en los que nuestro autor subrayó, con ejemplar clarividencia, los rasgos que se oponían frontalmente a todo el programa ilustrado y al suyo en particular.

En un excepcional artículo -ya comentado con diversos motivos en nuestro trabajo- que vio la luz en el apogeo de publicación de las críticas -1786-, Kant interviene en una agria polémica entre Mendelssohn y Jacobi, desencadenada al hilo de la defensa, por este último, de una filiación romántica por parte de Lessing (47). Kant interviene para marcar distancias tanto respecto de la ilustración que representara Mendelssohn -una ilustración que a ojos de Kant no había tomado nota de la publicación de su primer Crítica (48)-, como de la amenaza irracionalista, inconsciente agente de un nuevo enemigo, acaso el más peligroso de todos, de la Freiheit zu denken.

Los motivos centrales de las acusaciones a Jacobi se cruzarían con otra polémica de especial virulencia que Kant mantuvo con Herder, motivo que muchos asumen como pretexto genético último de la filosofía kantiana de la historia (49). Tanto de aquel artículo como de estos vamos a referirnos sólo a lo que

consideramos relevante para los escritos históricos de Kant.

Unos de los resultados de la primera Crítica fue, como es bien sabido, la limitación de nuestro conocimiento a lo fenoménico: aquello que podía darse bajo las formas de la sensibilidad y ser ordenado de acuerdo con las categorías del entendimiento. Lo que no cumplía esas condiciones permanecía inalcanzable a una determinación de nuestro conocimiento. Kant lo recogía bajo el nombre de lo nouménico, suprasensible, etc... Así pues, aunque pudiéramos hacernos una noción de objetos suprasensibles, nunca podríamos determinarlos en nuestro conocimiento. Y de intentar tal cosa nuestra razón se perdería en el laberinto de la dialéctica. Es evidente que así interpretado esta doctrina abría, con la prohibición a la razón de adentrarse en lo nouménico, la puerta a un cierto irracionalismo en orden y al hilo del que penetrar aquellos objetos a los que no podría llegar la razón, pero que tampoco podría negar.

Pero Kant había defendido también a propósito de lo suprasensible la primacía de la razón con su doctrina del uso regulativo de las ideas en el apéndice de la primera Crítica y de los postulados. Empeño necesario, desde luego, porque de lo contrario toda su filosofía práctica, o su filosofía sin más, estaba en peligro. No por paradójico resulta menos obvio que lo más importante de la filosofía crítica debe cifrarse -como venimos insistiendo- en la afirmación de racionalidad allí donde a primera vista ésta tenía que ser negada: en el lugar mismo en el que el entendimiento había puesto el lindero de la permisibilidad a la razón. Kant pretendía, en definitiva, poner orden más allá de los

límites del conocimiento. A fin de cuentas, dentro de sus límites, la ciencia ya lo había hecho y lo estaba haciendo. Y poner orden con un interés fundamentalmente práctico:

"Wenn also der Vernunft in Sachen, welche  
Übersinnliche Gegenstände betreffen, als das  
Dasein Gottes und die künftige Welt, das ihr zustehende Recht, zuerst zu sprechen, bestritten wird:  
so ist aller Schwärmerei, Aberglauben, ja selbst der  
Atheisterei eine weite Pforte geöffnet (50)

El énfasis en el derecho de la razón zuerst zu sprechen no era sólo, por otra parte, un resultado coherente de su sistema, filosóficamente estimulante y asumible, además, en el seno del movimiento ilustrado, sino también una forma de defensa frente a un enemigo real con nombre(s) propio(s). Era una defensa frente a todo tipo de Schwärmerei y Aberglauben que Kant observaba en los comienzos románticos de la pluma de Jacobi.

Kant percibe nítidamente el avance de la reivindicación de lo individual y del sentimiento, como instancia rectora de los hombres, frente a la racionalidad y el cosmopolitismo de que él mismo tanto gustaba. Y se opone a él no por juzgarlo no sólo un vehículo posible de eliminación de la Aufklärung sino de eliminación también y paralelamente de la libertad de pensamiento.

Una libertad que de acuerdo con el enfoque kantiano no se consige sólo con una legalidad permisiva a tal efecto y con una neutralización de la influencia religiosa sobre la conciencia,

sino, sobre todo, con el sometimiento de la razón a las leyes que ella misma se da:

"bedeutet auch Freiheit im Denken die Unterwerfung der Vernunft unter keine andere Gesetze, als: die sie sich selbst gibt" (51)

Lo que estaba en juego era, en definitiva, la noción entera de la voluntad autolegisladora, centro de la Grundlegung y de la Analítica de la segunda Crítica, cuyo opuesto es "die Maxime eines gesetzlosen Gebrauchs der Vernunft" (52), es decir, lo antagónico a los resultados de la crítica de la razón práctica. Esa actitud era -es- la del entusiasmo (Schwärmerei) que cuenta con la iluminación (Erleuchtung) y la inspiración interior (innere Eingebung) como motivos de orientación en la determinación de la voluntad. ¿Como entender la reacción kantiana?

La marcha de las cosas es, a ojos de un Kant decidido a tipificar su opuesto, más o menos la siguiente:

"Zuerst gefällt sich das Genie sehr in seinem kühnen Schwunge, da es den Faden, woran es sonst die Vernunft lenkte, abgestreift hat. Es bezaubert bald auch andere durch Machtsprüche und grosse Erwartungen, und scheint sich selbst nunmer auf einen Thron gesetzt zu haben, den langsame schwerfällige Vernunft so schlecht zierete;



wobei es gleichwohl immer die Sprache derselben  
führt" (53)

Pero, claro, abandonar el hilo de la razón es entregarse al entusiasmo, a la iluminación y a la revelación interior, y en ese campo el lenguaje no puede asistirnos porque se vuelve contradictorio. Solo la razón, subraya Kant, puede prescribir algo con un valor universal, y fuera de su alcance el lenguaje se pierde:

"Weil indessen bald eine Sprachverwirrung  
unter diesen selbst entspringen muss, indem, da  
Vernunft allein für jedermann gültig gebieten  
kann, jetzt jeder seiner Umgebung folgt" (54)

Este había de ser otro motivo antilustrado detectado por Kant. Si se destruyen las condiciones lingüísticas de una comunicación universal, se hace imposible -como en nuestros días ha venido a argüir sistemáticamente Habermas, aunque desde presupuestos distintos- la extensión de la racionalidad -es decir, del pensar por sí mismo- en el conjunto de la humanidad.

El genio -que es el mismo Jacobi- pretende sustituir a esa langsame schwerfällige Vernunft. Pero, como ya el propio Kant advirtiera en su obra crítica, no hay más que dos alternativas: o someterse a las leyes propias o a las ajenas. O determinarse por la legislación que nuestra razón práctica elabora o determinarse por la leyes que den otros:

"Die Folge davon ist natürlicher Weise diese: dass, wenn die Vernunft dem Gesetze nicht unterworfen sein will, das sie sich selbst gibt, sie sich unter das Joch der Gesetze beugen muss, die ihr ein anderer gibt: denn ohne irgend ein Gesetz kann gar nichts, selbst nicht der grösste Unsinn, sein Spiel lange treiben"(55)

Y a consecuencia de esa ausencia de legislación de la razón es la pérdida de la libertad de pensamiento:

"Also ist die unvermeidliche Folge der erklärten Gesetzlosigkeit im Denken (einer Befreiung von den Einschränkungen durch die Vernunft) diese: dass Freiheit zu denken zuletzt dadurch eingebüsst" (56)

No sólo un lenguaje inviable, destructor de todo intento ilustrado, sino también una forma de enajenación humana; he ahí la sustancia de la Schwärmerei.

Para este Kant que hace suya una lucidez realmente final, la incredulidad es la otra cara de la Schwärmerei, un rostro nuevo del escepticismo frente la razón. Se trata, en definitiva, de la incredulidad que toma cuerpo ante la exigencia de demostraciones dogmáticas, ante cuanto tenga que admitirse prácticamente:

"Ein Vernunftglaube, ein misslicher Zustand des menschlichen Gemüts, der den moralischen Gesetzen zuerst alle Kraft der Triebfedern auf das Herz, mit der Zeit so gar ihnen selbst alle Autorität benimmt, und die Denkungsart veranlasst, die man Freigeisterei nennt, d.i. den Grundsatz, gar keine Pflicht mehr zu erkennen" (57)

Sin ignorar, claro es, que tanto el reconocimiento del sentimiento y de la revelación interna, legitimadores de la conducta, como la no admisión de deber alguno, vendría a representar la negación de todo proyecto político-moral para la humanidad. Reclamar lo diferente, lo individual como valor propio, equivale -y Kant es consciente de ello- a no admitir la necesidad de saldar un antagonismo -presente en la historia- en el seno de una sociedad cosmopolita, en la que lo individual y lo diferenciador quedan subsumidos y articulados en lo universal-racional:

"Freunde des Menschengeschlechts und dessen, was ihm am heiligsten ist! Nehmt an, was euch nach sorgfältiger und aufrichtiger Prüfung am glaubwürdigsten scheint, es mögen nun Facta, es mögen Vernunftgründe sein; nur streitet der Vernunft nicht das, was sie zum höchsten Gut auf Erden macht, nämlich das Vorrecht ab, der letzte Probierstein der Wahrheit zu sein. Widrigenfalls werdet ihr, dieser Freiheit unwürdig, sie auch sicherlich einbüßen, und dieses Unglück noch

dazu dem übrigen schuldlosen Teile über den Hals ziehen, der sonst wohl gesinnt gewesen wäre sich seiner Freiheit gesetzmässig und dadurch auch zweckmässig zum Weltbesten zu bedienen!" (58)

#### 4.7. Kant y Herder

Kant sostuvo una polémica con Herder en el marco de sus tres comentarios a las Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (59). Más allá de la discusión estrictamente filosófica, la polémica adquirió tintes personales de gran dureza (60), hasta el punto de llegar Herder a decir que era víctima de la persecución de Kant por no haber aceptado su primera Crítica (61).

Nada menos fácil que "catalogar" a Herder. Encontramos en él, en efecto, elementos ilustrados, pero también románticos. E incluso se ha hablado, a propósito de él, de connotaciones propias del "Sturm und Drang" (62). Todo ello podría llevarnos a considerar que por encima de la desconfianza personal hacia su antiguo discípulo, en Kant operaban motivos semejantes a los que lo hicieron en su polémica con Jacobi; lo que se veía amenazado por el ímpetu de Herder, eran los fundamentos de su programa filosófico. Algo bien alejado, por tanto, de una venganza personal respecto de un viejo discípulo desagradecido o, simplemente, de criterio independiente, como mantenía Herder.

En cuanto a la influencia de Kant en el pensamiento político de Herder, F. M. Barnard, por ejemplo, la considera escasamente relevante. Aduce, en apoyo de su tesis, razones totalmente cronológicas. Sencillamente que los escritos políticos de Kant vieron la luz, en su parte mayor, una vez que Herder había definido ya sus puntos de vista en la Ideen, por mucho que el mismo autor reconozca que el tema de la autonomía de la voluntad

tenía ya unas implicaciones políticas indudables (63).

De todos modos, más que entrar en el análisis tentativo de las Ideen de Herder, que es cosa que desbordaría los límites de este trabajo, procedemos a reconstruir los elementos centrales de la crítica de Kant. Particular blanco de la crítica de Kant a Herder es el uso que hace éste del lenguaje y la falta de crítica de los datos que utiliza. Ya en sus años de estudiante, Kant le recomendó la carrera literaria, lo que bien podría entenderse, desde luego, como una invitación a abandonar la filosofía (64). Y en sus recensiones no le niega, en efecto, aptitudes para la poesía:

"Es gehört auch hier nicht zu unserer Absicht, so manche schöne Stellen voll dichterischer Beredsamkeit auszuheben, oder zu zergliedern, die jedem Leser von Empfindung sich selbst anpreisen werden" (65)

Pero como bien se insinúa en su comentario del genio y de la Schwärmerei Kant tenía sus dudas en lo que hace a los modos de expresión literaria en la filosofía. Y no por razones de gusto estético, sino de índole estrictamente filosófica:

"Aber eben so wenig wollen wir hier untersuchen ob nicht der poetische Geist, der den Ausdruck belebt, auch zuweilen in die Philosophie des Vf. eingedrungen; ob nicht hier und da Synonymen für

Erklärungen, und Allegorien für Wahrheiten gelten; ob nicht, statt nachbarlicher Übergänge aus dem Gebiete der philosophischen in den Bezirk der poetischen Sprache, zuweilen die Grenzen und Besitzungen von beiden völlig verrückt sein; und ob an manchen Orten das Gewebe von Kühnen Metaphern, poetischen Bildern, mythologischen Anspielungen nicht eher dazu diene, den Körper der Gedanken wie unter einem Vertügade zu verstecken, als ihn wie unter einem durchscheinenden Gewande angenehm hervorschimern zu lassen" (66) .

Se trata pues, de acusaciones que nos ponen frente a un doble tipo de problemas. Por un lado, los relativos al carácter impreciso del lenguaje poético, que le hace inhábil para tratar asuntos en los que la precisión es la primera exigencia. Para el autor de la Crítica de la razón pura tal requerimiento es por completo obvio: la razón necesita de un lenguaje bien definido. Sin él, los equívocos y las confusiones resultarían inevitables. Y por otro lado, la ambigüedad y contradicción del lenguaje no solo podían llevar a la confusión de la propia razón, sino que venía a hacer imposible esa transparencia en la comunicación lingüística que exige el programa ilustrado. La razón debía difundirse a través de un lenguaje que no diera lugar a equívocos. La universalidad de la razón tenía, en resumen, que trasladarse al lenguaje para que éste pudiera ser un dócil transmisor de aquélla. Kant declara que no quiere entrar en la crítica de

de este tema, pero hace, de todos modos, comparaciones que muestran claramente cuales son sus intenciones. Así, por ejemplo cuando comenta:

"Ob's nicht etwa besser gesagt sei: nicht nur Tag und Nacht, und Wechsel der Jahreszeiten verändern das Klima, als S. 99: Nicht nur Tag und Nacht und der Reihentanz abwechselnder Jahreszeiten verändern das Klima" (67)

O cuando señala una expresión más apropiada, según dice, para una oda ditirámica que para una obra filosófica:

"Um den Thron Jupiters tanzen ihre (der Erde) Horen einen Reihentanz, und was sich unter ihren Füßen bildet, ist zwar nur eine unvollkommne Vollkommenheit, weil alles auf die Vereinigung verschiedenartiger Dinge gebauet ist, aber durch eine innere Liebe und Vermählung mit einander wird allenthalben das Kind der Natur geboren, sinnliche Regelmässigkeit und Schönheit" (68)

Estos ejemplos, como otros presentados por Kant, se añaden a otra denuncia igualmente grave: la falta de crítica en los datos utilizados por Herder para la construcción de su obra. Kant razona en el sentido de cotejar los datos que se vayan a utilizar a través de diferentes fuentes. Y allí donde se presenten



visiones diferentes de un mismo hecho -cosa que reconoce como frecuente-, los datos han de ser aceptados, señala, con suma cautela:

"dadurch denn alle seine über eine so wankende Grundlage errichtete Systeme den Anschein baufälliger Hypothesen bekommen müssen" (69)

Kant no piensa, desde luego, que esa falta de crítica en lo relativo a los datos hunde sus raíces, simplemente, en un descuido de Herder. Su insistencia en el tema tampoco apunta, de modo principal o exclusivo, a invalidar sus resultados. Lo que realmente subyace a la argumentación de Kant es su percepción de lo que se le presenta como un consciente desdén por la objetividad de la razón frente a los atractivos de los recursos literarios y poéticos que venían a ocurrírsele, unos recursos para lo que la cabeza de Herder estaba, sin duda, bien dotada.

El reproche no va dirigido, por lo demás, solo contra Herder, apunta a toda sustitución de la razón (langsamer schwerfälliger), por el entusiasmo, la iluminación, la revelación o el sentimiento. Las mismas sospechas que mantenía contra Jacobi tienen, pues, que tenerse aquí presentes como desencadenantes posibles de estas críticas a Herder. Invadir el campo de la filosofía, y, en concreto, el de la filosofía práctica, rechazando la razón como guía era no sólo ir en contra de la filosofía kantiana y la de todo el siglo, sino, y sin duda lo más grave para Kant, echar por tierra un programa filosófico-poli-

tico en el que el autor de la Crítica de la razón práctica había centrado todas las esperanzas de emancipación del género humano. En ese sentido hemos de entender la recomendación con la que cierra la primera recensión:

"Desto mehr aber ist zu wünschen, dass unser geistvoller Verfasser in der Fortsetzung des Werks, da er einen festen Boden vor sich finden wird, seinem lebhaften Genie einigen Zwang auflege, und dass Philosophie, deren Besorgung mehr im Beschneiden als Treiben üppiger Schösslinge besteht, ihn nicht durch Winke, sondern bestimmte Begriffe, nicht durch gemutmasste, sondern beobachtete Gesetze, nicht vermittelt einer, es sei durch Metaphysik oder durch Gefühle beflügelten Einbildungskraft, sondern durch eine im Entwurfe ausgebreitete, aber in der Ausübung behutsame Vernunft zur Vollendung seines Unternehmens leiten möge" (70)

Recomendación, en definitiva, de sometimiento al tribunal de la razón pura. Y no tanto al autor -cosa que a esas alturas Kant debía considerarlo inútil-, como al público en general.

Otro elemento criticable para Kant es el organicismo teleológico sobre el que se asientan las Ideen. Como ya sabemos, Kant se sirve también de una teleología y de una cierta analogía organicista en su filosofía de la historia. Pero a sus ojos se pre

senta una diferencia insalvable: la marcada por el uso a que Herder se entrega de una teleología dogmática, propia de un discípulo de mente febril al que, a lo que parece, de nada habían servido sus clases. Hay que añadir además -otra vez- que tal diferencia no era de orden meramente formal, sino relativa a la cuestión de fondo de la inconmensurabilidad que estos presupuestos mostraba con los ejes centrales de la propia filosofía kantiana.

En la recensión que Kant hace de la primera parte de la obra de Herder -los cinco primeros libros- muestra el plan general de la misma dejándose llevar ya por la guía de sus propios intereses. Herder vendría a mostrar, argumenta Kant, una concepción de la naturaleza diversificada en una jerarquía que exhibe un progreso de la naturaleza, fuerzas que tienen una existencia propia, independiente de lo que organizan, y que guardan una unidad en la diversidad que manifiestan. Forman "ein unsichtbares Reich der Kräfte" (71):

"Kraft kann nicht untergehen, das Werkzeug kann wohl zerrüttet werden. Was der Allbelebende ins Leben rief, das lebet; was wirkt, wirkt in seinem ewigen Zusammenhange ewig" (72)

La capacidad formadora de esa fuerza alcanza, de acuerdo con la lectura kantiana, su mayor expresión en la naturaleza en la creación y disposición del hombre, auténtico vértice en el que se integran todos los seres inferiores. En el hombre esa fuerza

organizadora alcanza su fin en la posición vertical, siendo esta la característica diferenciadora del hombre frente a todos los seres de la naturaleza, lo que define, por tanto, la "humanidad".

La forma vertical del hombre es para Herder la causa de su razón, de la habilidad de sus manos, del lenguaje, de su libertad, de su sentido de justicia y de la religión. Y a través de esta formación privilegiada estas fuerzas orgánicas se transforman en algo distinto: en espíritu. De ahí que el hombre sea un ser intermedio entre dos mundos, la naturaleza y el espíritu. Es el ser más depurado de la naturaleza. Y a la vez abre la puerta a algo diferente que ya no es naturaleza y de lo que él forma el eslabón más bajo.

"Der jetzige Zustand des Menschen ist wahrscheinlich das verbindende Mittelglied zweier Welten. -Wenn der Mensch die Kette der Erdorganisationen, als ihr höchstes und letztes Glied, schliesst, so fängt er auch eben dadurch die Kette einer höhern Gattung von Geschöpfen, als ihr niedrigstes Glied, an, und so ist er wahrscheinlich der Mittelring zwischen zwei in einander greifenden Systemen der Schöpfung" (73)

Esa duplicidad que se muestra en la esencia del hombre es, por otra parte, algo actual. Y así, al igual que se observa una progresión en la organización de las fuerzas organizadoras en

la naturaleza que se consuma en el hombre, hay que admitir que esa otra serie que comienza en el hombre con la presencia de lo espiritual ha de dar lugar a una perfección adecuada:

"Unsere Humanität ist nur Vorübung, die Knospe zu einer zukünftigen Blume. Die Natur wirft Schritt vor Schritt das Unedle weg, bauet dagegen das Geistige an, führet das Feine noch feiner aus, und so können wir von ihrer Künstlerhand hoffen, dass auch unsere Knospe der Humanität in jenem Dasein in ihrer eigentlichen wahren göttlichen Menschengestalt erscheinen werde" (74)

Esa flor futura exige que el hombre -esto es, cada hombre- sea inmortal. No será solamente una realización del espíritu en la historia de la especie humana, sino -y en primer lugar- en la vida individual de cada ser humano; en la medida en que el espíritu ha aparecido en cada uno de esos seres su realidad total habrá, en efecto, de darse en el hombre individual.

A Kant no se le podía pasar por alto que todo esto era la fundamentación de una teología de la historia, aunque nunca llegara a utilizar este argumento (75). Y encontramos en él, en efecto, y a pesar de todo, los elementos teóricos de Herder que permiten esa fundamentación. Porque Herder habría, en suma, venido a dejar bien claro que la organización de la naturaleza y, por lo tanto, el desarrollo espiritual del hombre, corresponde a un plan divino auténtico sustentador de esas fuerzas organizadoras.

Los argumentos centrales de la crítica de Kant deben ser, en cualquier caso, contemplados a la luz de lo que vendría a escribir en obras posteriores -yconcretamente, la Kritik der Urteilstkraft y la Antropologie in pragmatischer Hinsicht (76)-, y de lo que nosotros ya nos hemos ocupado en este trabajo. Acaso no debemos renunciar aquí, sin embargo, a centrar el marco de esta recensión: la legitimidad de suponer un progreso en el desarrollo del espíritu, por la consideración de una jerarquía en los seres naturales, y la legitimidad en el uso del concepto de unidad de fuerza orgánica.

El primer caso, el que pretende derivar un perfeccionamiento del espíritu humano después de la muerte por analogía a la progresión de los seres naturales desde formas más elementales a la humana, es percibida por Kant como sin fundamento. La jerarquía que aduce Herder es una jerarquía de seres diferentes y no la progresión de un solo ser. De un ser con una organización más compleja a otro más elemental no hay un tránsito, sino una diversidad. De hecho, la mutación de un gusano en mariposa es un caso excepcional y no supone la muerte del primero que dé paso al segundo, sino solamente la transformación de uno en otro.

Contar con que los seres de la naturaleza ocupan un lugar en una escala cuyo lugar más complejo -y en este sentido de una mayor integración de los anteriores- es cosa que sólo podría posibilitar una analogía relacionada con un ser de una organización más compleja. A saber: que en otro lugar, quizás en otro planeta, exista acaso un ser diferente al humano y que ocupara un grado superior en su organización. Pero tal analogía no nos

permite admitir que un individuo -un ser humano- pueda alcanzar ese estado de organización superior (77).

Lo que a ojos de Kant significa, sencillamente, que en la naturaleza no encontramos indicio alguno que nos permita presuponer que se dé esa progresión y mutación cualitativa después de la muerte. Y como ese desarrollo del espítitu es lo que justifica la inmortalidad del alma, a Kant le parece inadmisibles a partir de la mera naturaleza:

"vielleicht aus moralischen, oder, wenn man will, metaphysischen Gründen, niemals aber nach irgend einer Analogie der sichtbaren Erzeugung geschlossen werden kann" (78)

Pero Herder incluye otro elemento en su argumentación además de la anatomía comparada. En realidad, el punto central viene constituido por la efectiva organización jerárquica de la naturaleza. La anatomía comparada no es más que un instrumento inductivo capaz de ayudarnos a comprender la realidad de esas fuerzas. Solo que Kant no puede, obviamente, admitir sin más la realidad de tal causalidad organizadora de la naturaleza. Por la mera observación de ésta, sólo podemos clasificar en su seno -argumenta- seres de acuerdo a especies y géneros, pero no podemos admitir una fuerza secreta en la que se encierre la razón de las diferencias entre esos géneros y especies.

Está claro que Kant no tenía una solución capaz de explicar convincentemente la organización de la naturaleza. Y no sólo

eso, sino que percibe tal hipotética solución como imposible para el entendimiento humano, a tenor de los resultados de la primera Crítica. De ahí los términos en que se refiere a la propuesta de Herder:

"Allein was soll man überhaupt von der Hypothese unsichtbarer die Organisation bewirkender Kräfte, mithin von dem Anschlage, das, was man nicht begreift, aus demjenigen erklären zu wollen, was man noch weniger begreift, denken? (79)

Acaso no resulte imposible encontrar, a la luz de lo ya tratado en el capítulo anterior, un sentido acabado a esa pregunta irónica de Kant. Porque Kant es consciente de que su antiguo discípulo está, en sus Ideen en una posición precrítica. El mismo se había planteado el problema de la organización de lo particular en especies y géneros, es decir, en un todo sistemático, y había apuntado una solución, acorde con su programa, que sería desarrollado y completado en años posteriores -del apéndice de la "Dialéctica" de la primera Crítica, hasta la tercera-. Aquí admite también una causa inteligente de la naturaleza -como en todo lugar en el que admite la teleología natural-, pero después de haber tratado ampliamente la cuestión de las ideas de la razón en la "Dialéctica trascendental".

Sabemos que Kant admite una causa inteligente actuante en la naturaleza según fines allí donde no puede haber una explicación mecánica. Y que lo hace con un carácter meramente regula-



tivo. Pero ese carácter regulativo no implica otra cosa que la admisión de un principio que no siendo lógicamente contradictorio puede permitir ampliar nuestro conocimiento empírico -mecánicamente-, y procurar a la razón una idea del todo de su objeto, que cuando es lo último no puede recibir el mismo valor que nuestro conocimiento empírico.

Pero Herder se olvida de esos resultados críticos. Se olvida, por ejemplo, de que las ideas de la razón, aunque imprescindibles, no pueden ser constitutivas de objetos. Que su única realidad se asienta en un "Gefühl der Bedürfniss der Vernunft". Más adelante Kant insistirá precisamente en que él no prohíbe el uso de las ideas a la razón, si bien impone un uso crítico de las mismas (80). Tal omisión podía ser leída, desde luego, como escasamente delicada para con Kant. Pero en realidad equivalía -yendo más lejos- a introducir de nuevo elementos que la filosofía kantiana había desterrado. Por ejemplo, una teología física efectiva, que había de llevar como correlato suyo una teología moral y aún una teología de la historia no menos efectiva. En una palabra, todo eso representaba hundir el pensamiento kantiano en el momento que empezaban a aparecer sus mejores frutos.

Otra de las cuestiones antiilustradas que Kant registra viene contenida en el libro octavo, en el que Herder se ocupa del problema del desarrollo de la racionalidad y moralidad del hombre. Un desarrollo que Herder no atribuye a la evolución de las facultades humanas, en la medida en que a sus ojos "ausser ihm in einer Belehrung und Unterweisung von andern Naturen zu suchen sei" (81). Una iniciación -misteriosa e inexplicable para Kant-

por parte de otros seres superiores de los que surge la razón, el lenguaje, etc., y cuyo desarrollo consistiría en una aproximación a la tradición originaria. Además del carácter poético y poco comprensible de este hecho, Kant subraya el carácter meramente pasivo que atribuye al hombre en la formación de la cultura. Por lo demás en una teología de la historia en la que todo acontece de acuerdo a un plan divino no podía ser de otro modo.

En la segunda parte de su obra Herder acusa a Kant, sin nombrarlo, de averroísmo. Kant recoge la acusación citando las Ideen:

"Wenn jemand sagte: dass nicht der einzelne Mensch, sondern das Geschlecht erzogen werde, so spräche er für mich unverständlich, da Geschlecht und Gattung nur allgemeine Begriffe sind, ausser, in so fern sie in einzelnen Wesen existieren. Als wenn ich von der Tierheit, der Steinheit, der Metallheit im allgemeinen spräche und sie mit den herrlichsten, aber in einzelnen Individuen einander widersprechenden Attributen auszierete. Auf diesem Wege der Averroischen Philosophie soll unsere Philosophie der Geschichte nicht wandeln"

(82)

La acusación apunta, en primer lugar, a la Idee en la que Kant mantenía que era la especie, y no el individuo, el objeto del

progreso. Como ya sabemos, Kant resolvía la limitación temporal de la vida del hombre en comparación con el tiempo que necesita la naturaleza en el desarrollo de sus disposiciones, postulando que tal desarrollo tiene lugar en la especie (83). Pero es también, en segundo lugar, una réplica a la crítica kantiana a su propia teleología.

Herder sostiene que hablar de un progreso en la especie y negarlo en los individuos de la misma equivale a dar una notas características distintas a la especie en relación con sus individuos, cosa que situándose en una posición nominalista, define como incomprensible y contradictoria.

Kant se defiende argumentando que, por supuesto, piensa que la especie es aquello en lo que concuerdan todos los individuos entre sí. Pero que eso no obliga a pensar que la especie humana sea algo dado ya para siempre, en la medida en que es, por el contrario, algo que se compone de generaciones de individuos sucesivos. La especie es el todo de esos individuos y, por lo tanto, de todas las generaciones que han de aparecer en el futuro extendiéndose hasta lo infinito. Así, piensa que se puede hablar de un destino para ese todo de generaciones, al que se van acercando asintóticamente (*asymptotisch*) los individuos.

Pero, claro, más allá de esta justificación queda el verdadero trasfondo de la discusión, en el que Kant no quiere, de todos modos, entrar a fondo. Herder denuncia la no aceptación, por parte de Kant, de la inmortalidad del alma, acusándole así de prescindir de uno de los motivos religiosos más importantes de toda filosofía de la historia. La respuesta de Kant no elude

esta acusación: se limita a mostrar tentativamente su coherencia argumental -lo que no deja de confirmar lo que ya anunciábamos en el capítulo anterior con respecto al postulado de la inmortalidad del alma (84)-.

Ese nominalismo desde el que Herder se enfrenta a Kant es otro rasgo central de su filosofía de la historia. No existiendo sino individuos concretos no cabe esperar que el progreso de la historia sea ajeno al de los individuos, siendo esta una tesis que nos muestra un nuevo lugar de confluencia entre ilustración y romanticismo: progreso por una parte, y atención a lo individual por otra. El desarrollo del espíritu que se ha de alcanzar en la historia es, en suma, el mismo al que se debe llegar en cada uno de los hombres después de la muerte.

Ahora bien, el auténtico sustento del progreso histórico, como de la propia inmortalidad del alma, es el providencialismo que presidía la historia. Un providencialismo dogmático, esto es, pensado como causalidad de la historia, y no crítico, esto es, pensado ante los límites del conocimiento. La diferencia -como ya se ha analizado- tiene una importancia moral de primer orden. En la filosofía de la historia de Herder el hombre no es responsable del devenir, en la de Kant sí. En Kant los postulados de Dios e inmortalidad del alma sirven para orientar la razón en su realización libre, es decir, en la obediencia exclusiva de sus leyes. Y la realidad práctica que se les daba siempre estaba supeditada a aquella libertad de la razón.

Al afirmar la realización del destino de la historia en la especie, Kant renunciaba a cualquier intervención misteriosa en

la historia, no asumiendo como agente sino al hombre, desde luego, y, además, al hombre individual y concreto. En cuanto a Herder su actitud más bien parece, en cambio, marcada por un cierto conservadurismo, que entronca a un tiempo con las posiciones del liberalismo económico y del romanticismo incipiente del finales del siglo XVIII.

Asimismo, en la segunda parte, Herder dirige a Kant -igualmente sin nombrarlo- otra acusación destinada a hacerle mella. Una acusación que afecta al papel del Estado en la historia y en la felicidad de los hombres. Kant recoge el texto de Herder:

"Es heisst nämlich S. 160: Ein zwar leichter, aber böser Grundsatz wäre es zur Philosophie der Menschengeschichte: der Mensch sei ein Tier, das einen Herrn nötig habe und von diesem Herren, oder der Verbindung derselben, das Glück seiner Endbestimmung erwarte" (85)

Y asimismo otro texto posterior

"S. 205 wird gesagt: Gütig dachte die Vorsehung, dass sie den Kunstendzwecken grosser Gesellschaften die leichtere Glückseligkeit einzelner Menschen vorzog und jene kostbare Staatsmaschinen, so viel sie konnte, für die Zeit sparete" (86)

Sabemos ya que Kant sitúa en un lugar central del desarro-

llo de la historia al Estado (87) y a la organización cosmopolita de la sociedad. Sin esto su filosofía de la historia sería impensable, de ahí lo certero del ataque de Herder, que aprovecha, sin duda, la dureza expresiva de Kant, para interpretarla como desprecio de la humanidad, a la que reduciría a una suerte de rebaño.

Para Herder el Estado no viene sino a complicar las cosas al hombre, quien se entiende mucho mejor con sus congéneres lejos de tal institución mediadora. Parece en ello recordar a Rousseau -en la letra, ya que no en el espíritu-, tal es su preferencia por un estado de naturaleza pre-estatal.

A primera vista Herder pretende mostrar, pues, una idea que presenta supuestamente al hombre como respetando más su dignidad, como ser libre y emancipado: el hombre no necesita de un señor, porque él sería su propio señor. Pero la razón en orden a la que sostiene tales, es, una vez más, de cuño provincialista. Porque si el hombre no necesita un señor, es porque ya tiene uno que vigila, mide y determina su futuro. De ahí que el Estado pueda ser contemplado como un intermediario inútil, cuando no perjudicial.

En la medida, por el contrario, en que Kant no asienta su filosofía de la historia en un providencialismo, ha de buscar un instrumento humano garantizador del orden, orden que no cabe encontrar -ni buscar- en un ser superior. De ahí que su supuesta subestima del hombre sea, en realidad, una estima de éste mucho mayor que la de Herder. Para Kant el destino del hombre depende de él; para Herder, le corresponde a Dios.

Tras de la acusación de Herder cabe, pues, un profundo conservadurismo, ignorante del esfuerzo que desde Hobbes se había hecho para concebir el Estado civil como un instrumento emancipador -y secularizador- de la humanidad. Conservadurismo que se puede observar, también, por lo demás, en un texto tan revelador como este: "Actualmente con la confusión general de clases, con el ascenso de los inferiores al lugar de los superiores orgullosos, agotados e inútiles -para llegar a ser dentro de poco peores que ellos-, se socavan cada vez más los cimientos más fuertes y necesarios de la humanidad; penetra profundamente la masa de corrompida savia vital (...). No es posible explicar por medio de una breve comparación el proceso de decadencia desde hace un siglo del verdadero prestigio voluntario de los superiores, de los padres y de las más altas jerarquías en el mundo" (88).

Podemos concluir nuestro comentario a esta polémica con la observación de que Kant ocupa un lugar privilegiado en la ilustración, no sólo por su propio genio, sino también porque tuvo ocasión de convivir, en la época de mayor madurez de su pensamiento, con el inicio de uno de los ejes rectores de la filosofía del siglo XIX -romanticismo e historicismo- que, además, estaría llamado a socavar el legado ilustrado.

Cabe suponer que esta posición influyó no poco en la permanencia kantiana en la historia de la filosofía posterior. Porque Kant aún tuvo ocasión de proponer una salida post-ilustrada al romanticismo. Y en este sentido podríamos retomar positivamente la malintencionada indicación de Carolina von Herder,

según la que Kant escribió su filosofía de la historia con el sólo objeto de refutar la magna obra de su esposo, fechas antes de que ésta apareciera en público. Porque esta advertencia, lejos de develar una personalidad mezquina en Kant, apunta a su extrema lucidez para ver donde estaría su auténtico enemigo.

Resultaría, cuanto menos, interesante, digamos para acabar, reconstruir los motivos de las publicaciones de Kant a tenor de este interés polémico.

#### 4.8. La religión y el derecho, temas prioritarios de la "Aufklärung"

En el artículo programático de la ilustración Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung? Kant dedica la mayor parte del espacio al tema de la ilustración religiosa, confesando que ésta, como la legislación misma, revisten una importancia mayor que la ciencias y las artes. La justificación de Kant razona explícitamente la importancia de la ilustración religiosa e implícitamente el por qué de las dificultades externas, a partir de las que a tal ilustración plantean los "tutores":

Ich habe den Hauptpunkt der Aufklärung, die des Ausgangs der Menschen aus ihrer selbst verschuldeten Unmündigkeit, vorzüglich in Reli-



gionssachen gesetzt: weil in Ansehung der Künste und Wissenschaften unsere Beherrscher kein Interesse haben, den Vormund über ihre Untertanen zu spielen; überdem auch jene Unmündigkeit, so wie die schädlichste, also auch die entehrendste unter allen ist. Aber die Denkungsart eines Staatsoberhauptes, der die erstere begünstigt, geht noch weiter, und sieht ein: dass selbst in Ansehung seiner Gesetzgebung es ohne Gefahr sei, seinen Untertanen zu erlauben, von ihrer eigenen Vernunft öffentlichen Gebrauch zu machen, und ihre Gedanken über eine bessere Abfassung derselben, sogar mit einer freimütigen Kritik der schon gegebenen, der Welt öffentlich vorzulegen; davon wir einglänzendes Beispiel haben, wodurch noch kein Monarch demjenigen vorging, welchen wir verehren" (89)

Para Kant las ciencias y las artes forman parte de los elementos emancipadores del hombre, y como tales han de ser apreciados en la Aufklärung, por supuesto. Sólo que no pueden ser identificados con la religión y la legislación, sencillamente porque no despiertan las sospechas de los que detentan el poder, de los "tutores". En el arte y en la ciencia el hombre en general no encuentra oposición a su emancipación, al empeño de pensar por sí mismo. Con estas observaciones Kant no busca, desde luego, restar importancia a las ciencias y a las artes

-siendo esta una consideración que podríamos extender a la Wealth of Nations-. Es, simplemente, consecuente con su exigencia de una Aufklärung coronada y dirigida hacia el moralisches Ganze, y consciente, por lo tanto, que de nada serviría un progreso en las ciencias y las artes -ni en la riqueza de las naciones- de no ir acompañado de un progreso en la ilustración religiosa y jurídica.

La ilustración en lo religioso y en lo jurídico no sólo deben, pues, a ojos de Kant, acompañar a la ilustración artística y científica, sino que son condiciones de posibilidad de la ilustración misma y por lo tanto de la inexistencia de tutores (Vormund). Y cifra la prueba de ello en el hecho de que sólo la religión y lo jurídico sean fuente de sospecha para la tutores. He ahí, por tanto, la auténtica piedra de toque de la ilustración, el lugar en el que mayores esfuerzos debían concentrarse como el propio Kant hace en el artículo que comentamos.

En Was heisst sich im Denken orientieren Kant razona que son tres las causas que impiden al hombre pensar por sí mismo. Una, el no obedecer a los mandatos de su propia razón, siendo ésta, pues, una causa situable en su propia voluntad. Las otras dos se identifican con los obstáculos legales-coercitivos y religiosos (90). En cuanto a la primera, Kant subraya que que las dificultades jurídicas impiden la publicidad y la comunicación en general y, por lo tanto, la misma posibilidad de pensar. Las segundas representan y posibilitan, a su vez, coacciones sobre la conciencia del hombre.

La coacción sobre la conciencia del hombre, es decir, la

tutela religiosa, es "die schädlichste, also auch die entehrendste unter allen" (91). La medida de la importancia de la ilustración religiosa viene marcada por su relación con la ética. Por lo demás la constancia de la figuras religiosas en los escritos kantianos, y aún en sus escritos éticos, nos es ya conocida, como el hecho de que la ética resultante de una crítica de la razón práctica y la religión histórica -es decir, tal como se había dado desde el pasado hasta los días de Kant, a través de una organización eclesiástica y un conjunto de dogmas- sean asumidos como antagónicos dentro de un mismo campo: la conciencia y la acción del hombre.

El sentido de la ilustración religiosa tenía, por tanto, que cifrarse en la búsqueda de una unificación de los dos extremos apuntados. Pero tal resultado vendría ya a darse a través de la razón práctica, y con signos inequívocos: la única posibilidad de unificar religión y ética se identificaba con la reducción de aquélla a ésta. La única religión que podía caber en el sistema kantiano era una religión "in der Grenzen der blossen Vernunft" ¿Y qué puede quedar de la religión en los límites de la mera razón? Nada, si pretende dar contenido empírico a aquellos elementos suyos que sólo pueden pensarse a través de ideas de la razón. Si, por el contrario, se le quiere dar un contenido moral, ésta deberá concordar con el imperativo categórico. Deberá, pues, tratarse de una religión capaz de ver al hombre como un fin en sí mismo y no como un medio para un fin superior -Dios-. Esta religión de la razón tendrá, además, que contener como mandatos los que se dé la razón. No se realizará,

por otra parte, por la vía de una comunicación directa con Dios, sino en el amplio marco de una comunidad de hombres, en la que todos deberán ser considerados siempre como fines. Kant gustaba de catalogar estas notas glosando que la auténtica religión es aquella que contiene el imperativo categórico como mandato divino.

Se trata, desde luego, de un resultado alcanzado desde la coherencia interna de su sistema. Lo que no nos ha impedido, sin embargo, tener bien presente tanto que concuerda con su siglo, como, sobre todo, que muestra su profunda inspiración pietista. (Tanto la fuerte presencia del pietismo en *Königsberg* como el entusiasmo de su madre, que le llevó a tener buen cuidado de que el joven Kant se formara dentro de la ortodoxia pietista (92) son hechos bien conocidos).

El pietismo es una variante del luteranismo que apunta centralmente a una interpretación moral del cristianismo, en cuyo marco se busca y postula una coincidencia de todos los dogmas protestantes con una intención moral. Y la conjunción con el racionalismo post-leibniziano tenía que procurar un terreno abonado a las ideas ilustradas. Kant puede asumirse perfectamente, en este sentido, como un continuador -y superador- de estos dos componentes (93).

En varios lugares intenta Kant, desde luego, ser fiel a ese espíritu pietista de comentar textos bíblicos desde presupuestos morales. De ahí su empeño de ver que cada figura, cada pasaje de las Escrituras, no es más que una alegoría detrás de la que se esconde una presencia de la razón práctica, de tal

modo que el imperativo categórico pueda explicar el pecado original, la creación, la figura de Jesucristo, etc.. Es un trabajo que va desgranando desde artículos ocasionales hasta Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (94).

Parece obligado cuestionarse las raíces y el sentido de esta entrega kantiana al empeño pietista una vez alcanzado ya un sistema ético que no admitía elementos religiosos. Acaso puede buscarse una respuesta cabal a ello precisamente en la intención ilustrada de sus escritos. Porque a Kant tenía necesariamente que interesarle comprobar cómo los textos que había regulado la conciencia occidental eran así mismo permeables a la razón y cómo -también- esa conciencia era transformable desde su estado actual -en la ortodoxia luterana- hasta la emancipación moral.

En efecto: en la medida en que el ideal de la Aufklärung representaba para Kant la realización a través de la historia de los contenidos de la razón, en relación a lo religioso este ideal exigía el paso de la religión históricamente dada a la ética: de la obediencia a Dios a la obediencia a la razón práctica. No en vano tal idea era, sobre todo, una exigencia moral. Por otra parte en el artículo -ya ampliamente comentado- Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? Kant se había referido a la publicidad como el instrumento idóneo para alcanzar la ilustración. Nada más lógico, por tanto, que el engarce de esa tarea de difundir esta interpretación moral de los escritos bíblicos con el interés por el proceso mismo de ilustración en cuanto proceso cuyo marco puede ir resolviéndose la antinominia

entre ética y religión.

El conflicto con el gobierno prusiano del sucesor de Federico El Grande (95) confirma, por otra parte, la ciencia kantiana en la influencia de la publicidad de la religión sobre el progreso histórico, en la inevitable connivencia entre la religión y el poder.

Federico II había sido una excepción. Contagiado por "el siglo" había renunciado a ser un tutor (Vormund) para proteger la ilustración. Federico Guillermo, en cambio, que sí buscaba ser un tutor, se oponía a la publicidad de la razón, especialmente en cuestiones religiosas. Y el hombre emancipado, el hombre que no obedece sino a su propia razón, no precisa de tutores, es decir, de gobernantes como él.

En un escrito mucho más posterior, Der Streit der Fakultäten Kant se hace eco con insistencia mayor de la ilustración jurídica, de lo que allí llama "Volksaufklärung":

"Volksaufklärung ist die öffentliche Belehrung des Volks von seinen Pflichten und Rechten in Ansehung des Staats, dem es angehört" (96)

Y razona que esta ilustración, que debería procurar la mejoría legal, encontrará siempre en el Estado constituido, en el Estado histórico, su principal amenaza. La "Volksaufklärung" sólo puede ser promovida, en efecto, por los "freie Rechtslehrer", los filósofos, nunca por los funcionarios del Estado encargados de la enseñanza, siempre más dóciles a la obediencia que a la

crítica:

"Weil es hier nur natürliche und aus dem gemeinen Menschenverstande hervorgehende Rechte betrifft, so sind die natürlichen Verkündiger und Ausleger derselben im Volk nicht die vom Staat bestellte amtsmässige, sondern freie Rechtslehrer d.i., die Philosophen, welche eben um dieser Freiheit willen, die sie sich erlauben, dem Staate, der immer nur herrschen will, anstössig sind, und werden unter dem Namen Aufklärer, als für den Staat gefährliche Leute verschrien" (97)

Que de su experiencia con el gobierno de Federico Guillermo II extrajo consecuencias a muy diversos niveles, es cosa que nos parece innegable. En orden a ello vino Kant, cuanto menos, a comprender que un Estado en proceso de ilustración no es por sí mismo benefactor y propulsor de ese proceso; es sencillamente, conservador, y por lo tanto antiilustrado. De ahí la necesidad con la que se produce la consiguiente -y usual-: percusión de los Aufklärer.

"obzwar ihre Stimme nicht vertraulich ans Volk (als welches davon und von ihren Schriften wenig oder gar keine Notiz nimmt), sondern ehrerbietig an den Staat gerichtet, und dieser jenes sein rechtliches Bedürfnis zu beherzigen angeflehet wird; welches durch keinen andern Weg,

als den der Publizität geschehen kann, wenn ein ganzes Volk seine Beschwerde (gravamen) vortragen will" (98)

Kant apunta, pues, al derecho natural, un derecho que surge a priori en la razón común y que contrapone el actual estado de cosas jurídico con lo que esa misma razón común exige. No otro es el motivo por el que, a sus ojos, toda ilustración en materia de derecho ha de ser sospechosa para el gobernante, porque exige, en definitiva, una transformación en la forma de gobierno. La oposición frecuente de esta Aufklärung, va, por otra parte, desde su simple prohibición, al engaño sutil:

"So verhindert das Verbot der Publizität den Fortschritt eines Volks zum Besseren, selbst in dem, was das mindeste seiner Forderung, nämlich bloss sein natürliches Recht angeht" (99)

Tan grave como la prohibición de la publicidad es, para Kant, la apariencia engañosa. En la monarquía inglesa cree ver un claro ejemplo de este último caso. Pese a tener una constitución con una monarquía limitada por dos cámaras de representantes del pueblo la influencia del monarca inglés es, en efecto tan grande que "nichts anderes beschlossen wird, als was Er will durch seinen Minister anträgt" (100). Puede incluso permitirse dar muestras aparentemente sinceras de discusión:



"der dann auch wohl einmal auf Beschlüsse anträgt, bei denen er weiss, und es auch macht, dass ihm werde widersprochen werden (z.B. wegen des Negerhandels), um von der Freiheit des Parlaments einen scheinbaren Beweis zu geben" (101)

Kant evidencia en toda esta parte de su obra -y así queremos subrayarlo- no sólo un interés por y una información cumplida acerca de lo que pasa en el mundo de sus días, sino también una capacidad crítica encomiable que le permite diferenciar la retórica del poder de la desnuda realidad jurídica; que le permite separar el absolutismo puro y simple de un disfraz republicano, en este caso una monarquía limitada. En efecto -y entre otros muchos pasos citables-:

"Diese Vorstellung der Beschaffenheit der Sache hat das Trügliche an sich, dass die wahre zu Recht beständige Verfassung gar nicht mehr gesucht wird; weil man sie in einem schon vorhandenen Beispiel gefunden zu haben vermeint, und eine lügenhafte Publizität das Volk mit Vorspiegelung einer durch das von ihm ausgehende Gesetz eingeschränkten Monarchie" (102)

Convendría señalar, por último, que esta preocupación kantiana por la publicidad de lo jurídico como instrumento de ilustración y de prevención de formas camufladas de despotismo

sigue teniendo una singular vigencia. Es conocido el creciente interés de los juristas actuales por la publicidad de las leyes ante el exceso de tecnicismo de los textos legales que los convierten, de hecho, en inmanejables por el gran público y que no vienen, en definitiva, sino a alimentar un esoterismo escasamente "ilustrador", por así decirlo.

#### 4.9. La razón común y la filosofía crítica

El tema de la Aufklärung no aparece exclusivamente en los breves artículos en los que es explícitamente mencionado y tratado. Fue, antes bien, y así nos importa señalarlo, la auténtica idea reguladora de toda su actividad de escritor. En este sentido, cabría bien defender que la filosofía crítica misma corrobora su noción de ilustración y culmina los anhelos de todo el siglo. "Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muss" (103). Una época, a decir de Kant, que ya no se conforma con un Scheinwissen (104), y que reclama delimitar los intereses, los medios y el alcance de la razón humana. Una tarea de Selbsterkenntnis de la propia razón para la que Kant diseña un tribunal bajo la forma de Die Kritik der reinen Vernunft (105). En empeño que resultaría difícil no caracterizar, en algún sentido radical, como "ilustrado él mismo.

En la medida en que se asume como tarea la clarificación de la razón misma la filosofía crítica no busca el aumento de un conocimiento de la realidad al que sólo unos pocos puedan acceder. Se autoimpone, por el contrario, como objeto precisamente aquello que poseen todos los hombres: la razón.

Pero en el lugar en el que se nos revela más claramente dispuesta esta intención de la filosofía kantiana se identifica con el uso práctico de esta razón. Porque el racionalismo y la exigencia de universalidad de los preceptos morales conlleva, en orden a su sustantividad misma, una vinculación de la filosofía con la razón común. Si algo constituye el tema efectivo de la Grundlegung es, precisamente, el tema de la relación entre una "gemeine Menschenvernunft" y la filosofía moral. Y en este mismo espacio argumental se razona el parentesco de la filosofía crítica con la mayéutica socrática (106).

Para Kant el imperativo categórico no es pues, y en fin, algo a lo que llega sólo el moralista de genio a través de difíciles formulaciones; es, por el contrario, algo presente en toda la razón común. Y esto tiene para Kant el carácter de hecho:

"Was ich also zu tun habe, damit mein Wollen sittlich gut sei, darzu brauche ich gar keine weit ausholende Scharfsinnigkeit. Unerfahren in Ansehung des Weltlaufs, unfähig, auf alle sich ereignende Vorfälle desselben gefasst zu sein, frage ich mich nur: Kannst du auch wollen, dass deine Maxime ein allgemeines Gesetz werde? (107)

lo único que se puede hacer, "wie Sokrates tat" (108), es ayudar a que el hombre encuentre lo que él mismo posee. La mayéutica tiene aquí dos raíces senciales. Una, la universalidad del imperativo categórico. Esta universalidad presupone que la ley moral alcanza a toda la especie y puede, por tanto, darse en todos los hombres. Otro el carácter mismo de la libertad práctica, que es formulada como autolegislación del hombre en sus preceptos morales. Tal autolegislación exige que la razón puede encontrar, por sí misma y en sí misma, la ley. De lo contrario, la razón sería heterónoma.

Lo que la filosofía práctica aporta a la razón común no son, pues, nuevos principios, sino la clasificación crítica de lo que ella misma contiene. Y sobre todo, la evidencia de que también en lo práctico la razón humana es limitada y tiene, por tanto, que someterse siempre a la ley moral, a una ley que ella misma se tiene, por tanto, que dar. En efecto:

"Es ist eine herrliche Sache um die Unschuld, nur es ist auch wiederum sehr schlimm, dass sie sich nicht wohl bewahren lässt und leicht verführt wird. Deswegen bedarf selbst die Weisheit -die sonst wohl mehr im Tun und Lassen, als im Wissen besteht- doch auch der Wissenschaft, nicht um von ihr zu lernen, sondern ihrer Vorschrift Eingang und Dauerhaftigkeit zu verschaffen" (109)

Facilitar, pues, el acceso y la duración de la ley moral, pero no enseñar nuevas leyes. La razón común podría preguntarse, desde luego: ¿si la filosofía práctica no puede enseñar nada nuevo, en qué consiste su labor? Pues bien, solo en esto: en orientarla hacia su libertad efectiva. Y ello a través de nuevas creencias o postulados, aunque, eso sí, asentadas en la razón misma. ¿Es acaso este minimum todo lo que la filosofía crítica, en su aplicación práctica, puede ofrecer?:

"Aber verlangt ihr denn, dass ein Erkenntnis, welches alle Menschen angeht, den gemeinen Verstand übersteigen, und euch nur von Philosophen entdeckt werden solle? Eben das, was ihr tadelt, ist die beste Bestätigung von der Richtigkeit der bisherigen Behauptungen, da es das, was man anfangs nicht vorhersehen konnte, entdeckt, nämlich, dass die Natur, in dem, was Menschen ohne Unterschied angelegen ist, keiner parteiischen Austeilung ihrer Gaben zu beschuldigen sei, und die höchste Philosophie in Ansehung der wesentlichen Zwecke der menschlichen Natur es nicht weiter bringen könne, als die Leitung, welche sie auch dem gemeinsten Verstande hat angedeihen lassen"

(110)

Pero tal mínimo se revela, en definitiva, como un máximo, por cuanto que la filosofía crítica asume la función genuina

de ayudar a buscar en uno mismo lo que de común hay en todos. Y así, la mayéutica socrática descubre el imperativo categórico. Y procura, con ello, la conclusión luminosa -"ilustrada"- de que en cuestiones morales no hay ninguna verdad fundamental que sea inaccesible a cualquier ser racional. No otro era -y es- el presupuesto básico del concepto kantiano de ilustración. Un concepto, pues, profundamente democrático.

Importa revisar ahora, a esta altura de nuestra reconstrucción, el papel que juegan los llamados "escritos menores" de Kant. A lo largo del presente trabajo nos hemos referido repetidamente a ellos, llegando incluso a convertirlos en la clave principal de nuestro comentario en muchos pasajes. En nuestra opinión estos escritos no tienen, en efecto, un carácter meramente ocasional, extraño a los intereses reales de Kant (111) -preocupado más bien de sus "obras serias"-; ocupan, por el contrario, un lugar central en su obra y complementario en su producción literaria como ilustrado.

Sus artículos, breves comentarios bíblicos, recensiones, etc, tienen como interés y guía la difusión y publicidad de su filosofía. En la medida que consideraba y asumía su producción crítica como una aportación importante para el proceso de ilustración, ¿cómo no iba a valorarlos singularmente? De ahí la conveniencia no tanto de reconstruir tentativamente contradicciones de contenido en éstos y la Idee, en particular, con sus obras sistemáticas, como de percibir al hilo de ellos meros ajustes estilísticos para poder llegar a un público más amplio. Tarea esta con la que Kant creía -sin duda con fundamento-

aportar algo al proceso mismo que le importaba, al largo y torturado camino de la emancipación de la humanidad.

## N O T A S

- (1) Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung? aparece en 1784 y el propio Kant reconoce ser una respuesta al artículo de Zöllner, que formulaba la pregunta "was ist Aufklärung?" Véase, A 481.
- (2) Beantwortung, A 481.
- (3) Ibid., 491.
- (4) Ibid., 484.
- (5) Ibid., 485.
- (6) Was heisst, A 325.
- (7) Beantwortung, A 484.
- (8) Ibid., A 485.
- (9) Ibid., A 485-486.
- (10) Ibid., A 485.
- (11) Ibid.
- (12) Ibid., A 487.
- (13) Was heisst, A 325-326.
- (14) Beantwortung, A 486.
- (15) Ibid., A 493.



- (16) En los dos capítulos anteriores hemos informado de esta noción. La forma republicana de Estado es para Kant la que cumple los requisitos legales de la razón práctica.
- (17) Idee, A 395
- (18) Beantwortung, A 488-489.
- (19) Ibid., A 484.
- (20) Ibid., A 491.
- (21) Ibid., A 481.
- (22) Ibid., A 481-482.
- (23) Ibid., A 482.
- (24) En lo cual vemos una vez más la persistencia de Kant en la proyección colectiva de toda emancipación. En polémica también con el romanticismo.
- (25) Beantwortung, A 482-483.
- (26) El parentesco de la filosofía de la historia kantiana con el mito de la caverna lo vemos grande, como grande es la presencia platónica en Kant.
- (27) Véase K.U. B 392. y K.r. V. B 737.
- (28) La distinción entre Endzweck y Letzter Zweck tenía por interés precisamente eso: mostrar que el hombre no podía ser Letzter Zweck sin ser, a su vez, Endzweck. Por otra parte veíamos que Kant nunca dudaba de la disposición a la moralidad.
- (29) Idee, A 389-390.
- (30) K.U., B 391.
- (31) Ya nos hemos referido al final del capítulo anterior a esta disposiciones. Véase Antr.vologie, B 312. y ss., y Religion, B 15 y ss.
- (32) Idee, A 393.
- (33) Beantwortung, A 493-494.
- (34) Ibid., A 493.
- (35) Recordemos que en la Idee Kant define el antagonismo como la ungesellige Geselligkeit. Véase, A 392.

- (36) A. Smith The Wealth of Nations. Nos vemos obligados a citar la traducción castellana de Gabriel Franco, en la Editorial Fondo de Cultura Económica, p. 402.
- (37) Mandeville, V. The Fable of the Bees: or Private Vices, Public Benefits. Oxford, 1966.
- (38) Véase Bury La Idea de progreso. Alianza Editorial. También J. Ehrard, L'idée de nature en France a l'aube des lumières. Ed. Flammarion 1970, París. El estudio de J. Muñoz, Introducción a la filosofía de la historia pp. 125 y ss., hace una interesante distinción entre la idea de progreso e ilustración francesa e inglesa.
- (39) E. Ureña en su libro sobre Kant La crítica kantiana de la sociedad y la religión, Ed. Tecnos, hace una alusión explícita en este sentido. También, entre otros, L. Colletti, en su obra vertida al castellano bajo el título Ideología y sociedad hace una amplia referencia a la vinculación kantiana con esos presupuestos liberales. Ed. Fontannella, pp. 229 y ss..
- (40) Religión, B 133.
- (41) Ibid., B 29.
- (42) Ibid.
- (43) Ibid.
- (44) Nos remitimos al análisis que hacíamos en la sección dedicada al mal radical en esta obra.
- (45) Was heisst, A 330.
- (46) Véase O. Reboul, V. Carnois y J.L. Bruch, op cit..
- (47) A. Philonenko, en quizás su mejor trabajo sobre Kant, da cuenta con lujo de detalles de los pormenores de esta polémica en su larga introducción a la edición francesa de Was heisst sich im Denken orientieren Ed. Vrin, París 1978.
- (48) Hay, en efecto, en todo el artículo un recuerdo a los lectores de lo poco eficaz de la argumentación de Mendelssohn debido a su desprecio por ciertos hallazgos de la filosofía crítica, como es el establecimiento de unos límites a nuestra razón: no sobrepasar lo empírico, procurando, sin embargo, la posibilidad de hacerlo mediante hipótesis y postulados que permiten a la razón adentrarse en lo suprasensible sin riesgos dialécticos. A. Philonenko incluye un comentario avalado por la correspondencia de Kant en el que muestra el disgusto y la oposición primitiva de nuestro autor a entrar en esta polémica, a pesar de que la "provocación" de Jacobi lo animara a ello. La razón era no salir en defensa de Mendelssohn.

pese a su militancia en la primera fila de la ilustración alemana. Véase op. cit., pp. 15 y ss..

- (49) E. Estiu en un interesante bosquejo de la filosofía kantiana de la historia a la edición que éste preparara para la ed. Nova, hace esta sugerencia. Sin embargo, sea como fuere, incluso el carácter precipitado de la Idee y de la Beantwortung no hacen sino mostrar la clara facilidad que tenía Kant para trazar una "Idea de la historia" en pleno periodo crítico.
- (50) Was heisst, A 322.
- (51) Ibid., A 326.
- (52) Was heisst, A 326.
- (53) Ibid., A 326-327.
- (54) Ibid., A 327.
- (55) Ibid., A 326.
- (56) Ibid.
- (57) Ibid., A 328.
- (58) Ibid., A 329-330.
- (59) A las recensiones a las dos primeras partes de la obra de Herder habría que añadir la réplica a Reinhold que salió en defensa de Herder tras la recensión kantiana a la primera parte de su obra.
- (60) María Carolina von Herder: Erinnerungen aus dem Leben Joh. Gottfrieds von Herder, en J. G. von Herder's sämtliche Werke. Tübingen 1820.
- (61) La obra de Carolina von Herder da cuenta explícita de todas estas intrigas. Llega a insinuar que Kant había tenido noticia de la obra de Herder a través de terceras personas antes de que se conociera en Königsberg, y esa habría sido la razón de que publicara la Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht en 1784 con la intención de neutralizar la obra de Herder. De alguna manera, más allá de la coincidencia de fechas, hay una continuidad entre la Idee y las recensiones que hace de la obra de su exdiscípulo, por lo que no habríamos de desestimar el comentario de la esposa de Herder.  
Emilio Estiu en la edición castellana que hace de la filosofía de la historia de Kant recrea inteligentemente todo el ambiente de la polémica. También E. Adler Herder und die Deutsche Aufklärung Europa Verlag.
- (62) Véase J. Muñoz, op. cit., también E. Adler, op. cit., en

su capítulo Die Sturm und Drangjahre pp. 99 y ss..

- (63) F. M. Barnard Herder's social and political thought. From enlightenment to nationalism. Clarendon Press, Oxford 1967. Véase pp. 28 y 29.
- (64) Véase E. Estiu, op. cit., p 10.
- (65) Rezension zu J.G. Herders, A 154.
- (66) Ibid.
- (67) Ibid., A 154.
- (68) Ibid.
- (69) Ibid.
- (70) Ibid., A 22.
- (71) Ibid., A 19.
- (72) Ibid.
- (73) Ibid., A 20.
- (74) Ibid.
- (75) J. Muñoz insiste acertadamente en esta definición de Herder, y recoge el testimonio de E. Collot, quien ve en Herder, San Agustín y Vico los tres momentos de una filosofía teológica de la historia. Op. cit., pp. 157 y ss..
- (76) No deja de ser ésta una curiosidad más en la polémica con Herder, a saber, que el grueso de su crítica lo desarrolla con posterioridad a la obra de Herder, aunque, aparentemente, lejos de esta intención polémica.
- (77) Ibid., A 21.
- (78) Ibid.
- (79) Ibid.
- (80) Toda la respuesta, siendo breve, está centrada en esa idea.
- (81) Ibid., A 155.
- (82) Ibid., A 156.
- (83) Idee, A 388, el segundo principio decía: "Am Menschen (als dem einzigen vernünftigen Geschöpf auf Erden) sollten sich diejenigen Naturanlagen, die auf den Gebrauch seiner Vernunft abgezelt sind, nur in der Gattung, nicht aber im Individuum vollständig entwickeln".

- (84) Y esto es un doble sentido: En la acusación de Herder, y en la aceptación implícita de Kant.
- (85) Rezension, A 155. Compárese con el texto del propio Kant de la Idee, A 396: "der Mensch ist ein Tier, das, wenn es unter andern seiner Gattung lebt, einen Herrn nötig hat".
- (86) Rezension, A 155.
- (87) Veremos con detalle esto en el capítulo siguiente.
- (88) El texto de la Ideen lo tomamos de M. Artola: Textos fundamentales para la historia, Madrid, Rev. de Occidente, 1968, p. 541. Seguimos en esto la indicación de J. Muñoz, op. cit., pp. 158 y 159.
- (89) Beantwortung, A 492-493.
- (90) Was heisst, A 325 y ss..
- (91) Beantwortung, 492.
- (92) Es éste un lugar común no cuestionado por ningún biógrafo de Kant.
- (93) V. Delbos La philosophie pratique de Kant, Vrin, Paris 1969, pp. 7 y ss.. En su trabajo comienza Delbos por señalar, precisamente estos dos rasgos, pietismo y racionalismo como dominantes en Prusia, y en Königsberg en particular, y de decisiva influencia en el desarrollo intelectual de Kant.
- (94) Artículos a los cuales ya nos hemos referido en este trabajo, como : Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte, Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee, Das Ende aller Dinge Rezension zu J. H. Schult.
- (95) Nos referimos, claro está, al conflicto que Kant mantiene con la censura prusiana por su obra Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.
- (96) S.d.F., A 152.
- (97) Ibid.
- (98) Ibid.
- (99) Ibid., A 153.
- (100) Ibid.
- (101) Ibid.

- (102) Ibid., A 153-154.
- (103) K.r.V., A XI.
- (104) K.r.V., A XI.
- (105) Ibid., A XII.
- (106) Gr. H.3., B 21.
- (107) Ibid., B 19-20.
- (108) Ibid., B 21.
- (109) Ibid., B 22-23.
- (110) K.r.V. B 359.
- (111) Véase, p.e., E. Cassirer Kant Leben und lehren, op. cit., pp. 421 y ss..

CAPITULO V

Estado y progreso

El Estado y la historia - Progreso legal y progreso moral - Estado Phaenomenon y Estado Noumenon - El progreso legal en busca de un Estado Phaenomenon - La historia profética - El antagonismo y el progreso - Ilustración - Moral y política - El progreso en el seno del Estado Phaenomenon - Derecho a la revolución - El estado de la cuestión. La herencia del pasado - Reformismo versus revolución - Lógica jurídica y lógica histórica - Dios y el Estado. La divinización del hombre.

## CAPITULO V

5.1. El Estado y la historia

La noción kantiana de Estado civil -ese verdadero final ideal de la historia-, por su parte, más que conceptuar una realidad concreta y existente, viene a dar nombre, como ya sabemos, a un proyecto en el cual se recoge la vida emancipada de la humanidad. Hobbes y Rousseau prepararon, ciertamente, con anterioridad al propio Kant, este designio conceptual liberatorio, verdadero "constructo" ajustado a las exigencias y anhelos del hombre moderno.

En esta reflexión originaria -tan lejos hoy de nosotros- el "Estado civil" es concebido -no sólo por Kant, repetimos- como el marco de relaciones en el que están llamados a confluir las acciones humanas, siendo sus dos rasgos fundamentales la razón y la fuerza. Si la primera traza el canal por el que deben transcurrir estas acciones, y la segunda garantiza su cum-



plimiento, por parte de Kant eleva este concepto -más normativo que descriptivo, desde luego- a guía de la historia, a idea que reclama una aproximación efectiva, sostenida y tendencial. Y al hacerlo viene a mostrar, en un doble movimiento, que el presente debe ajustarse -o transformarse en orden a ella- y que tal tarea no podrá considerarse que concluya hasta que la realidad alcance definitivamente lo establecido por la razón, por lo que ciertamente presupone una unívoca y duradera exigencia de mejora en la historia (de progreso si se prefiere).

La idea de un Estado civil no se circunscribe, por otra parte, a los límites de los estados históricos, unos estados a cuyas diferencias geográficas y humanas corresponderían unas determinadas diferencias jurídicas. El Estado civil que Kant propone, está, por el contrario, llamado a darse en un todo legal en el que se articulen el resto de los Estados civiles. Es decir, el Estado civil ha de darse en una sociedad cosmopolita.

Así planteadas las cosas, queda claro que el Estado civil no es sólo una pieza clave del pensamiento jurídico, sino -y sobre todo- del pensamiento histórico. En cuanto idea moral de nuestra razón práctica y, como tal, exigencia incondicionada de ser realizada, marca una dirección hacia la que orientar la acción en la historia.

En un pasaje de la primera Crítica Kant aproxima su filosofía de la historia al idealismo platónico (1). La república platónica es, en efecto, un Estado diseñado por la propia razón. Como tal producto racional no es algo derivado de la experiencia; exige, por el contrario, que la experiencia se ajus-

te a él, que el gobierno y la legislación tengan como única fuente de inspiración a la misma razón, designio éste perfectamente ejemplificado por la función que Platón asigna al filósofo rey. ¿Qué cabe decir ante la posición de Platón?, se pregunta Kant. ¿Sólo que es impracticable y por lo tanto absurda, como creía Brucker?:

"Allein man würde besser tun, diesem Gedanken mehr nachzugehen, und ihn (wo der vortreffliche Mann uns ohne Mühe lässt) durch neue Bemühungen in Licht zu stellen, als ihn, unter dem sehr elenden und schädlichen Vorwande der Untunlichkeit, als unnütz bei Seite zu setzen: (2)

Kant es, desde luego, en no pocas dimensiones de su pensamiento, un continuador, un intérprete de Platón. Nada tiene, pues, de extraño que intentase integrar su legado en su propia obra, sobre todo -y muy particularmente- en lo que hace a la razón práctica.

Como es bien sabido, la teoría platónica de la ideas supone que la realidad es una copia imperfecta de aquéllas, y que en el conocimiento, como en la acción, la dirección y gobierno de lo empírico ha de obedecer tal orden ideal. Lo que excluye, claro es, toda posibilidad de que la experiencia contradiga las ideas, contingencia ésta simplemente reveladora, caso de ser invocada de toda clase de imperfecciones desdeñables:

"Denn nichts kann Schädlicheres und eines Philosophen Unwürdigeres gefunden werden, als die pöbelhafte Berufung auf vorgeblich widerstreitende Erfahrung" (3)

Donde esta tesis asume un valor real para Kant es, desde luego, y como ya hemos insinuado, en la filosofía práctica -igual, por lo demás, que para Platón (4)-. A sus ojos nuestra voluntad no ha de regirse, en efecto, por lo empírico, sino por la ley incondicionada de nuestra razón. La raíz genuina de nuestras acciones, debe cifrarse en una idea práctica, no privando la no ocurrencia de ello -esto es, el que las acciones humanas, en su conjunto, vengán determinadas, de hecho, por otros móviles- de valor alguno a aquella pretensión de la razón. Es más, cuando es el caso, tal "widerstreitende Erfahrung" si de algo surge es del insometimiento a la razón, única fuente de orden y, por tanto, de ausencia de contradicción.

Del mismo modo que la República de Platón es un hallazgo de la razón, un designio ideal llamado a constituirse en modelo de organización efectivo de la ciudad, para Kant el Estado civil es meramente "in der Idee". Aunque tiene, claro es, en cuanto idea, una realidad práctica, a saber: la de constituir una obligación de realizarla.

Ese Estado "in der Idee" que es la República platónica, aparece ahora, a la luz de la interpretación kantiana como:

"Eine Verfassung von der grössten menschlichen Freiheit nach Gesetzen, welche machen, dass jedes Freiheit mit der andern ihrer zusammen bestehen

kann" (5)

Kant introduce algunas correcciones. La primera apunta a lo que la razón como tal encuentra. Y concretamente, a la determinación de la forma del Estado a través del principio general del Derecho. El nervio fundamental queda intacto, sin embargo, dado que, para Kant la historia empírica no puede refutar lo que de ella exige la razón práctica, nunca el ser puede contradecir el deber ser, por así decirlo. En efecto:

"Ob nun gleich das letztere niemals zu Stande kommen mag, so ist die Idee doch ganz richtig, welche dieses Maximum zum Urbilde aufstellt, um nach demselben die gesetzliche Verfassung der Menschen der möglich grössten Vollkommenheit immer näher zu bringen" (6)

En cuanto "maximum" esta idea no sólo es, en suma, útil para una constitución perfecta, sino para conformar cualquier tipo de leyes:

"ist doch wenigstens eine notwendige Idee, die man nicht bloss im ersten Entwurfe einer Staatsverfassung, sondern auch bei allen Gesetzen zum Grunde legen muss" (7)

La segunda corrección kantiana incide sobre la realidad

misma de las ideas. ¿Poseen una existencia independiente en lo suprasensible? ¿Son fines de un entendimiento supremo? su respuesta a estas u otras preguntas nos es ya conocida. La única realidad a que, desde su perspectiva, puede aspirarse para las ideas prácticas es precisamente la que logren imponiéndose como causalidad en la voluntad empírica. Esto es, cuando el hombre determina su acción a partir de las ideas de su razón.

La constitución civil perfecta no existe, por supuesto. Y puede que nunca llegue a existir; ni siquiera una aproximación tendencial. Pero en la medida en que es una exigencia práctica de la razón, la idea de tal constitución, existe como idea, es decir, puede ser causa de su objeto (de esa constitución) para la voluntad de cualquier ser racional.

En Kant el ajuste de la realidad a la razón, propugnado por Parménides en su célebre verso (3,1), depende, en primer lugar, de una decisión del hombre de someter el "ser" al "pensar", y en segundo, de una mediación temporal-histórica en la que esa decisión se universalice a todo el género humano. Con el ideal platónico, la realización de la República, la conformación de lo real -las acciones humanas- en orden a las ideas de la razón práctica, como resultado, pues. Y no otra cosa es, ciertamente, la idea de Estado civil.

Como vimos en su momento, el contrato social que constituye el Estado no tiene una realidad histórica en el pasado, sino una realidad a priori, puramente racional. Lo que quiere decir que el único pacto posible no es ese lugar común al que llegan los hombres en un tiempo concreto, sino lo exigido por

lo que de común tienen todos los hombres, es decir, su razón práctica. Tal pacto social se dibuja así como un pacto que reclama una aproximación tendencial constante, siendo por tanto, legitimador de una dinamización social dirigida hacia una libertad cada vez mayor.

Kant no afirma, pues, que el "ser" sea igual al "pensar", argumenta simplemente, que deben ser iguales: que el hombre debe hacer racional la realidad. Ahora bien, esa racionalidad no es algo que quepa predeterminar en su concreción. Sólo en un rasgo formal: su ajuste progresivo a la mayor libertad posible. No hay otra interpretación posible -creemos- del siguiente texto:

"Denn welches der höchste Grad sein mag, bei welchen die Menschheit stehen bleiben müsse, und wie gross also die Kluft, die zwischen der Idee und ihrer Ausführung notwendig übrig bleibt, sein möge, das kann und soll niemand bestimmen, eben darum, weil es Freiheit ist, welche jede angegebene Grenze übersteigen kann" (8)

Este es uno de los rasgos que desdogmatizan, ciertamente, la filosofía kantiana de la historia -y su filosofía práctica en general-, aunque el precio a pagar por ello sea el de su mayor generalidad. Si el imperativo categórico no es, en efecto, sino una norma meramente formal, sin ningún contenido empírico, la filosofía de la historia sólo puede reclamar, por

su parte, una mayor aproximación a la libertad, no a situaciones concretas -y concretamente esbozadas- en las que se debería dar la libertad. De lo que se trata, pues, en definitiva, -y ese es el espacio en el que se inscribe la filosofía kantiana de la historia- es de ajustar la realidad presente de la comunidad humana a las exigencias prácticas -libres- de la razón. Pero en el marco de un proceso -¿acaso interminable?- que así queda abierto.

Otro texto, aparentemente ocasional, también aparecido nueve años más tarde, en la Kritik der Urteilstkraft (9), completa de algún modo esta idea de Estado. En el mismo, Kant aproxima el concepto de Estado civil al de organismo:

"So hat man sich, bei einer neuerlich unternommenen gänzlichen Umbildung eines grossen Volks zu einem Staat, des Worts Organisation häufig für Einrichtung der Magistraturen u.s.w. und selbst des ganzen Staatskörpers sehr schicklich bedient. Denn jedes Glied soll freilich in einen solchen Ganzen nicht bloss Mittel, sondern zugleich auch Zweck, und, indem es zu der Möglichkeit des Ganzen mitwirkt, durch die Idee des Ganzen wiederum, seiner Stelle und Funktion nach, bestimmt sein" (10)

Se trata de una reflexión que -más allá de la referencia a la reforma postrevolucionaria francesa- guarda una estrecha coherencia con dos elementos de su pensamiento moral. El pri-

mero -totalmente explícito en su obra, desde luego- se identifica con la dependencia, por él postulada de la legalidad respecto de la moralidad y, por lo tanto, con la constitución del Estado civil a partir del concepto de "Reich der Zwecke". Un reino de fines que presupone, como sabemos, la consideración constante e inalienable de cada hombre como fin, y no sólo como medio. El segundo, que no aparece de forma explícita en sus escritos, ya nos es, también, de todos modos conocido. Apuntamos, claro es, a la tesis de que en tal formación orgánica la causa inteligente que la posibilita es la razón práctica del hombre, una razón que se ha impuesto en la voluntad.

Así pues, y en resumen, si para explicación de los seres organizados Kant estima necesario la radicación en un entendimiento no humano de la idea de la que derivarlos, de cara a la explicación del Estado civil como organización legal postula simplemente que el hombre acepte como máxima de su conducta los dictados de la razón práctica. Dios viene a ser así sustituido por el hombre, ciertamente. Pero sólo si éste se ha emancipado: si obra sólo moralmente.



### 5.2. Progreso legal y progreso moral

En contra de lo que en una primera aproximación a la filosofía kantiana de la historia, cabría pensar, en Kant no se postula, ni admite, un progreso moral. Quedan sin embargo, abiertas las puertas de un progreso legal. Diferenciación esta que, por sutilmente pesimista que pueda parecernos, no deja de ser la más consecuente con su enfoque. Y una de las claves, desde luego, del mismo. Esto es, de su entera filosofía de la historia.

Porque para Kant admitir un progreso moral equivaldría a admitir un cambio -"eine Art von neuer Schöpfung" (11)- totalmente gratuito. Kant cuenta, en definitiva, con el hombre tal como lo perfila y asume a lo largo de su entera obra ética. Es decir, con un hombre "radicalmente malo".

Por lo demás, convendría tener nuevamente presente que no cabe confundir el progreso en la virtud con el progreso moral. El primero es compatible con la disposición al mal; es más, surge al lado de esa disposición como superación suya. El segundo vendría, en cambio, de darse, a mostrar lo innecesario de la virtud, en la medida en que la ley moral podría surgir siempre espontáneamente sin la mediación del arbitrio. Se comprende que para tal progreso Kant reconociera la necesidad de un "übernatürlicher Einfluss" (12). Y que por esta misma razón rechazara dicha idea. Por lo demás su reconocimiento llevaría también consigo la destrucción de la ética, que descansa sobre una decisión arbitraria de someter la máxima de la acción a la

ley moral. Toda esperanza en una posible anulación de dicha decisión, con vista a evitar el riesgo del mal, no puede ser, para Kant, sino una esperanza religiosa y no moral.

De llegar, por otra parte, a ser posible este progreso, nunca podría comprobarse dado que permanecería en el ámbito neumático. Lo único que cabe registrar es lo que de esas decisiones morales aparece, esto es, el comportamiento externo de los hombres, acorde o no a una ley universal. También en este caso hay pues, a ojos de Kant, que atenerse al progreso legal.

A pesar de la multiplicidad de los datos históricos disponibles, Kant tampoco acepta que el paso del tiempo pueda mejorar la moral del hombre. Esto puede verse, ciertamente, obligado a cambiar su comportamiento de mil formas, pero nada de ello supone ni significa que pase a ser moralmente mejor. Más bien lo contrario: el progreso de la civilización y de la cultura hacen al hombre más hábil, pero en último extremo igualmente corrupto. Sobre este punto la lucidez kantiana tiene pocas dudas. Pero, claro, la pregunta se impone: ¿resulta pensable un progreso legal en ausencia y de espaldas a todo progreso moral? En buena lógica kantiana la respuesta ha de ser, claro es, positiva. Porque para Kant la diferencia entre la legalidad y la moralidad no afecta más que a la subjetividad, al móvil de la voluntad, porque dos acciones externamente idénticas que se ajustan a la legalidad de la razón práctica pueden bien diferenciarse, a sus ojos, por el móvil de la decisión. Una podía hacerse, en efecto, teniendo como motivo el deber de realizar esa acción, en tanto que otra podría hacerse porque motivos

bien distintos al deber fuerzan tal ajuste a la ley.

El pensamiento jurídico kantiano descansa sobre esa distinción, en orden a la que Kant supera el mal radical en su efecto comunitario. Lo que no quiere decir, en definitiva, sino que un hombre, puede ser obligado, aún contra su voluntad, a acomodar externamente su acción a la ley de la razón práctica. Y no otra es la función que en cuanto instrumento coactivo, cumple el derecho.

Todas estas consideraciones llevan, ciertamente, a comprender que la mejora de que el hombre es susceptible en orden a lo exigido por la razón práctica no puede ser sino una mejora legal en el seno de un progresivo desarrollo del Derecho. Pero qué entender aquí como progreso legal? Dado que aquél parece surgir de una vez por todas de la espontaneidad de la razón, la pregunta se impone. Para buscarle una respuesta hay que considerar que para Kant el Derecho -emanado de la razón práctica- no se ha impuesto todavía en la historia como rector de la coacción externa que se ejerce sobre los hombres. Por otra parte, que de verse cumplida esta condición -su realización histórica- sería susceptible de posteriores mejoras, llamadas a llevar a un acomodo total de esa coacción a los principios del Derecho.

Pero para Kant, por otra parte, el único escenario en el que tal progreso legal puede darse es el Estado civil. Y éste dentro de un todo cosmopolita. Sólo ahí podría, pues, además, darse únicamente el progreso como tal. Y así, el ajuste paulatino del Estado histórico al Estado civil propuesto por la

razón práctica, es dibujado por Kant como el lugar en el que situar la esperanza -ya no religiosa- de su superación posible (claro es) del mal radical.

Como ya tuvimos ocasión de considerar en el capítulo segundo, el pensamiento moderno entero sobre el Estado arranca de una sospecha sobre el hombre. En Kant este efecto era, también, un efecto buscado, si a algo apuntaba es a eliminar las consecuencias externas de mal radical permitiendo un progreso hacia lo mejor:

"Welchen Ertrag wird der Fortschritt zum besseren dem Menschengeschlecht abwerfen? Nicht ein immer wachsendes Quantum der Moralität in der Gesinnung, sondern Vermehrung der Produkte ihrer Legalität in pflichtmässigen Handlungen, durch welche Triebfeder sie auch veranlasst sein mögen" (13)

Y si ese progreso hacia lo mejor es, en definitiva, algo, no es ello otra cosa que la consumación de la tarea encomendada al Estado moderno: asegurar la paz:

"Allmählich wird der Gewalttätigkeit von Seiten der Mächtigen weniger, der Folgsamkeit in Ansehung der Gesetze mehr werden. Es wird etwa mehr Wohltätigkeit, weniger Zank in Prozessen, mehr Zuverlässigkeit im Worthalten u.s.w., teils aus Ehrliche, teils aus wohlverstandenen eigenen Vorteil im

gemeinen Wesen entspringen, und sich endlich dies auch auf die Völker im äusseren Verhältnis gegen einander bis zur weltbürgerlichen Gesellschaft erstrecken, ohne dass dabei die moralische Grundlage im Menschengeschlechte im mindesten vergrössert werden darf" (14)

### 5.3. Estado Phaenomenon y Estado Noumenon

En la consideración del Estado en el marco del progreso legal de la Historia dibuja su presencia un elemento aparentemente confundente. Porque el Estado civil, en cuanto coacción-incluso la más dura imaginable- unida a una legalidad, susceptible de mejora, no siempre es un árbitro neutralizador de antagonismos. Puede ser también -como nadie ignora- una parte beligerante en la insociabilidad que cruza las relaciones humanas.

El Estado no siempre se presenta como un elemento dinamizador. Aparece, más bien, en no pocas ocasiones, e incluso de modo general, como un instrumento también de conservación de una

legalidad histórica. Y ello en orden, precisamente, y por medio de la fuerza física que le es propia. De ahí que se imponga pensar asimismo que el progreso legal no sólo ha de hacerse, por tanto, a través y en el seno del Estado histórico, sino

también, a pesar y contra él mismo.

Kant era, naturalmente, consciente de estas dificultades aunque ciertos textos de la Idee resulten contradictorios al respecto. Los principios quinto y sexto de esta obra presentan, en efecto, de modo sucesivo el Estado civil como la condición formal del progreso y, por otra parte, como algo inalcanzable. Así nos dice que

"Allein in einem solchen Gehege, als bürgerliche Vereinigung ist, tun eben dieselben Neigungen hernach die beste Wirkung: so wie Bäume in einem Walde, eben dadurch dass ein jeder dem andern Luft und Sonne zu benehmen sucht, einander nötigen, beides über sich zu suchen, und dadurch einen schönen geraden Wuchs bekommen; statt dass die, welche in Freiheit und von einander abgesondert ihre Äste nach Wohlgefallen treiben, krüppelig, schief, und krumm wachsen" (15)

Y en el siguiente principio, respecto a una de la condiciones fundamentales del Estado -"Das höchste Oberhaupt"-:

"Diese Aufgabe ist daher die schwerste unter allen; ja ihre vollkommene Auflösung ist unmöglich: aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden" (16)

Pero hay una distinción implícita ya en la Kritik der reinen Vernunft y que aflora en Der Streit der Fakultäten, que podría resolver tentativamente estas aparentes antinomias. En esta última obra se diferencia nítidamente la "respublica noumenon" respecto de la "respublica phaenomenon". La primera es el Estado "In der Idee" que aparece en la primera Crítica, y que es el objeto de la Metaphysik der Sitten. Se trata, en último extremo, de una conformación política, producto del derecho natural de la razón práctica, que como mera idea de la razón, basada en la libertad, no es objeto de la experiencia:

"Die Idee einer mit dem natürlichen Rechte der Menschen zusammenstimmenden Konstitution: dass nämlich die dem Gesetz Gehorchenden auch zugleich, vereinigt, gesetzgebend sein sollen, liegt bei allen Staatsformen zum Grunde, und das gemeine Wesen, welches, ihr gemäss, durch reine Vernunftbegriffe gedacht, ein platonisches Ideal heisst (respublica noumenon), ist nicht ein leeres Hirngespinnst, sondern die ewige Norm für alle bürgerliche Verfassung überhaupt, und entfernt allen Krieg" (17)

La "respublica phaenomenon", por el contrario, no es cualquier manifestación histórica del Estado, sino sólo aquélla que se ajuste a la idea de la razón:

"Eine dieser gemäss organisierte bürgerliche Gesellschaft ist die Darstellung derselben nach Freiheitsgesetzen durch ein Beispiel in der Erfahrung (respublica phaenomenon), und kann nur nach mannigfaltigen Befehdungen und Kriegen mühsam erworben werden" (18)

Se trata de textos importantes -en lo que aquí nos afecta- precisamente porque establecen una fundamental diferenciación dentro del progreso legal. El concepto de "respublica phaenomenon" traza, en cierto modo, una línea de demarcación entre el Estado histórico no ajustado al Derecho y el Estado histórico regido por éste. Ambos son, sin embargo, susceptibles de mejoras y, por lo tanto, de progreso legal.

Esta línea de demarcación viene, por otra parte, a resolver la citada dificultad de comprensión del Estado como un instrumento de los intereses de una de las partes antagónicas del conjunto social y un elemento, a su tiempo, pacificador y conductor del progreso emancipador. Como conservador idóneo de cada situación legal de la historia y paralelo transformador de esa misma situación, por así decirlo.

Sólo en el marco de la "respublica phaenomenon" pueden las inclinaciones -el antagonismo- que aparecen en la especie humana transformarse en positivas. El Estado civil, cuya coacción viene regida por el Derecho es, en efecto, el único instrumento capaz de transformar el mal en bien (legal), precisamente porque por su propia naturaleza dispone la coacción para evitar



los efectos del mal legal -es decir, el actuar contra la ley-. Pero sólo aquellas formas de Estado comprendidas en el concepto de "respublica phaenomenon", por supuesto.

En las formas de Estado no ajustadas a la "respublica phaenomenon", por el contrario, el antagonismo no está neutralizado. Y no podemos asegurar que nos disciplinen para lo mejor; más bien cabe esperar que nos aniquilen.

De ahí la singular importancia que Kant confiere a la formación de esta "respublica phaenomenon":

"Das grösste Problem für die Menschengattung, zu dessen Auflösung die Natur ihn zwingt, ist die Erreichung einer allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft" (19)

Una respublica, por lo demás, que lejos de estar constituida en las formas históricas del presente, se dibuja -repetimos- como una tarea a realizar:

"so muss eine Gesellschaft, in welcher Freiheit unter äusseren Gesetzen im grösstmöglichen Grade mit unwiderstehlicher Gewalt verbunden angetroffen wird, d.i. eine vollkommen gerechte bürgerliche Verfassung, die höchste Aufgabe der Natur für die Menschengattung sein" (20)

Y con ello tenemos la respuesta, asimismo, a uno de los

interrogantes abiertos en el curso de nuestro trabajo. Apuntamos, claro es, a la relación de Kant con el liberalismo clásico. El progreso automático defendido por A. Smith y Mandeville es aceptado por Kant. Pero con una condición fundamental: que el antagonismo fuente de progreso automático se dé en una forma de Estado concreto, en una "respublica phaenomenon". Sólo en ese marco quedan eliminados los prejuicios moralistas de Kant. Porque bajo la condición formal de una sociedad civil que administra el derecho en general, el antagonismo es un antagonismo moralmente inofensivo. (21)

Pero con ello quedan situados ante una consideración del progreso bien diferenciada y que hay que estudiar separadamente: el progreso legal desde cualquier forma estatal hasta el Estado "phaenomenon". Y el progreso legal en el seno del Estado "phaenomenon".

#### 5.4. El progreso legal en busca de un Estado "phaenomenon"

Al hilo del problema de las condiciones de posibilidad efectiva de ese ser artificial capaz de garantizar un máximo de libertad no son pocos los elementos desarrollados en capítulos anteriores que vienen, en efecto, a dibujar nuevamente, en apretado haz, su presencia. Porque el antagonismo de la especie, la ilustración y la decisión moral son, ciertamente, otros

tantos factores a tener en cuenta en el progreso legal. La comparación de la Idee con Der Streit der Fakultäten podía llevarnos a postular cierta evolución de Kant hacia posiciones más voluntaristas. Pero en realidad ambos escritos vieron la luz emparejados. El primero con la Beantwortung y el último con Die Anthropologie. Queremos decir con esto, que ya el tema de la decisión moral en la historia estaba presente en 1784, igual que la teleología natural en 1798. Lo que no viene sino a confirmar que se trata -como ya hemos insistido- de elementos complementarios, antes que contrapuestos. Son dos caras de una misma moneda.

El delineamiento del Estado "phaenomenon" viene ofrecido a priori por la razón práctica y empíricamente por su capacidad para alejar la guerra. Con este último extremo viene Kant a entroncar asimismo con todo el pensamiento político de la época. Ya vimos, en efecto, como en Hobbes el Estado civil es fundamentalmente un instrumento de paz. En el caso de Kant, una garantía incluso Zum ewigen Frieden (22). Y no es esta la única obra en la que hace una alusión explícita al carácter pacificador del Estado; en la misma Der Streit der Fakultäten se refiere también a la "respublica phaenomenon":

"ihre Verfassung aber, wenn sie im grossen einmal errungen worden, qualifiziert sich zur besten unter allen, um den Krieg, den Zerstörer alles Guten, entfernt zu halten" (23)

#### 5.4.1. La historia profética

El concepto de "wahrsagende Geschichte der Menschheit" se constituye en tema central de la segunda sección de Der Streit der Fakultäten, dedicada al conflicto entre las facultades de Derecho y la filosofía. Se trata de un concepto enmarcado en una concepción voluntarista de la historia, no ajena a la influencia que sobre Kant ejerció el hecho histórico de la Revolución Francesa.

En esta obra el tema de la filosofía de la historia es, en cualquier caso, allegado, sintéticamente, a una pregunta que ya nos es conocida "ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum besseren sei?". También el contenido de progreso a mejor nos es conocido: una mejoría legal, expresada en la constitución jurídica del Estado civil, y desarrollada, sobre todo, en el marco de una sociedad cosmopolita. La pregunta sigue en pie, ¿cuales son -o serían- las condiciones de posibilidad del progreso constante, hacia lo mejor?. La mirada histórica que así se propone es, desde luego, prospectiva: apunta al futuro. De ahí que Kant la caracteriza, con una etiqueta válida para toda la filosofía de la historia, más atenta al futuro que al pasado, como "profética":

"Man verlangt ein Stück von der Menschengeschichte, und zwar nicht das von der vergangenen, sondern der künftigen Zeit, mithin eine vorhersagende" (24)

En la medida en que Kant reconoce al hombre una disposición a la moralidad, o lo que es igual, una capacidad de ser libre, de obedecer a las leyes de la razón práctica y a la vez subraya esa disposición a la libertad no sólo no asegura su realización, sino que coincide, con el dato de que el hombre apenas actúa libremente, por cuanto que lo hace de acuerdo a la naturaleza, ¿como profetizar acerca del destino de la humanidad a partir de este principio de incertidumbre? y esta pregunta vale, a su vez, tanto si la predicción cuya posibilidad Kant tiene también que cuestionarse es mecánica, como si lo es moral y, por tanto "libre".

"Wenn man den Menschen einen angeboren und unveränderlich-guten, obzwar eingeschränkten Willen beilegen dürfte, so würde er dieses Fortschreiten seiner Gattung zum Besseren mit Sicherheit vorhersagen können; weil es eine Begebenheit träfe, die er selbst machen kann. Bei der Mischung des Bösen aber mit dem Guten in der Anlage, deren Mass er nicht Kennt, weiss er selbst nicht, welcher Wirkung er sich davon gewärtigen könne" (25)

Kant señala -con la prudencia que lo caracteriza- un único camino para la resolución de este problema. Para él la historia profética resulta posible-y concebible- cuando el profeta es a la vez actor. Es decir:

"Als wahrsagende Geschichtserzählung des Bevorstehenden in der künftigen Zeit: mithin als eine a priori mögliche Darstellung der Begebenheiten, die da kommen sollen. - Wie ist aber eine Geschichte a priori möglich? - Antwort: wenn der Wahrsager die Begebenheiten selber macht und veranstaltet, die er zum voraus verkündigt" (26)

Ejemplos de la realización efectiva de una historia profética de este tipo son, para Kant, los constituidos por los profetas judíos y los políticos y sacerdotes de sus días. Todos ellos comparten un mismo rasgo: predecir una decadencia que ellos mismos preparan con sus acciones.

Si los profetas judíos podían anunciar la desaparición del Estado era, en efecto, porque "sie waren selbst die Urheber dieses ihres Schicksals" (27):

"Sie hatten, als Volksleiter, ihre Verfassung mit so viel kirchlichen und daraus abfliessenden bürgerlichen Lasten beschwert, dass ihr Staat völlig untauglich wurde, für sich selbst, vornehmlich mit benachbarten Völkern zusammen, zu bestehen" (28)

Igual ocurre con los políticos a él contemporáneos - "Unsere Politiker"- que profetizan revueltas e ingobernabilidad "wenn sie ihre Zügel ein wenig sinken lässt" (29) La pregunta por la

razón de que esa profecía se cumpla acaba siendo así un tanto retórica. Porque no se trata, en efecto, de una predisposición sobrenatural e imposible de reconducir. Las profecías se refieren a lo que los propios profetas llevan a cabo. Y así, al dicho general de que los asuntos públicos van mal por como son los hombres -wie sie sind-, Kant puntualiza: los hombres son como los políticos han querido que fueran. En efecto:

"Das wie sie sind aber sollte heissen: wozu wir sie durch ungerechten Zwang, durch verräterische, der Regierung an die Hand gegebene, Anschläge gemacht haben, nämlich halsstarrig und zur Empörung geneigt" (30)

A la luz de lo ya comentado en el capítulo anterior sobre el proceso de ilustración tal y como este se expone en el artículo Beantwortung, tal vez resulten más claras estas palabras. Todo gobierno que se ofrece y actúa como tutor provoca ciudadanos no responsables y, por tanto, no libres, esto es, incapaces de decidir por sí mismos, siendo este el factor más pernicioso de todos los imaginables para el funcionamiento mismo del Estado.

Otro tanto ocurre con los sacerdotes cuando predicen el Anticristo, la incredulidad o el hundimiento de lo religioso. No hay otra condición de posibilidad -o causa futura posible de ello- que sus propias acciones:

"während dessen sie gerade das tun, was erforderlich ist, ihn einzuführen, indem sie nämlich ihrer Gemeindenicht sittliche Grundsätze ans Herz zu legen bedacht sind, die geradezu aufs Bessern führen, sondern Observanzen und historischen Glauben zur wesentlichen Pflicht machen, die es indirekt bewirken sollen". (31)

No deja de resultar significativo que los tres ejemplos elegidos por Kant para mostrar unas historias que pueden predecirse porque los que las predicen son los encargados de realizarlas incidan en tres casos de profecías hacia lo peor. Pero claro, se trata de tres casos aislados. ¿Cabría afirmar, en cambio, lo mismo en relación al entero género humano? ¿cabría, en una palabra, elaborar una historia profética para toda la humanidad? Kant se enfrenta positivamente a esta cuestión, y lo hace a lo largo de varios pasos, esto es, argumentando:

A) Que sólo caben tres tipos de predicciones u objetos de profecía. O bien el género humano va en constante progreso hacia lo mejor -Eudämonismus-, o bien en constante retroceso hacia lo peor -"Terrorismus- o bien está condicionado a un estancamiento eterno del tipo del que representara el mito de Sísifo -abderitismus- (32).

B) Que la elección del objeto de la profecía no es resoluble por apelación directa a la experiencia. Lo que quiere decir, simplemente, que no hay ningún dato empírico concluyente que nos prediga lo que va a pasar. Sencillamente porque -como



ya sabemos-dada su disposición al bien y al mal el hombre no puede ser totalmente predeterminable a partir de una experiencia dada:

"Wenn das menschliche Geschlecht im ganzen betrachtet eine noch so lange Zeit vorwärts gehend und im Fortschreiten begriffen gewesen zu sein befunden würde, so kann doch niemand dafür stehen, dass nun nicht gerade jetzt, vermöge der physischen Anlage unserer Gattung, die Epoche seines Rückganges eintrete; und umgekehrt, wenn es rücklings, und, mit beschleunigten Falle, zum Ärgeren geht, so darf man nicht verzagen, dass nicht eben da der Umwendungspunkt (punctum flexus contrarii) anzutreffen wäre, wo, vermöge der moralischen Anlage in unserem Geschlecht, der Gang desselben sich wiederum zum Besseren wendete" (33)

La libertad de arbitrio es la causa de ese "principio de indeterminación" en orden la mera experiencia. Y así, retomando las palabras del abate Coyer, Kant no duda en dirigirse a los humanos: "arme Sterbliche, unter euch ist nichts beständig, als die Unbeständigkeit" (34).

Con su tesis de que no es resoluble en orden a apelación directa ~~ala~~ experiencia Kant parece, a primera vista, proponer una nueva barrera a nuestro conocimiento posible. Pero, en realidad, no va más allá de razonar que lo único realmente decisi-

vo a propósito del valor de la profecía es la decisión del género humano a llevar a cabo lo profetizado: que más allá de cualquier experiencia, real o imaginaria, lo que cuenta es esa apuesta y ese compromiso a llevar a cabo lo que se predice.

C) Que si bien la experiencia no puede ser concluyente, sí cabe buscar en ella algún signo indicador del progreso, de un progreso que, obviamente, ella misma no determina. Este es un punto que Kant comenta en los siguientes términos:

"Es muss irgend eine Erfahrung im Menschen-  
geschlechte vorkommen, die, als Begebenheit, auf  
eine Beschaffenheit und ein Vermögen desselben  
hinweist, Ursache von dem Fortrücken desselben  
zum Besseren, und (da dieses die Tat eines mit  
Freiheit begabten Wesens sein soll) Urheber  
desselben zu sein" (35)

¿Pero que puede significar esta observación de que una determinada experiencia puede llevarnos a una capacidad, a una causa de progreso hacia lo mejor? En realidad, se trata de un concepto que no añade nada nuevo a lo que ya nos es conocido; se trata, simplemente, de la indicación de que caso de darse, tal experiencia aseguraría que el progreso hacia lo mejor es posible. Con ello queda reforzada una idea básica de la antropología kantiana referida ahora a la acción social. Por mucho, desde luego, que no garantice la actualización de esa posibilidad. El argumento es completado en los siguientes párrafos con la in-

dicación, sobre todo, de que a partir de una causa dada -en este caso la capacidad moral de la especie- cabe predecir un efecto de ello de concurrir las circunstancias favorables. Circunstancias que pueden-presuponerse que se den alguna vez "wie beim Kalkül der Wahrscheinlichkeit im Spiel", por mucho que no quepa determinar el momento en que tal cosa ocurrirá.

"Also muss eine Begebenheit nachgesucht werden, welche auf das Dasein einer solchen Ursache und auch auf den Akt ihrer Kausalität im Menschen-geschlechte unbestimmt in Ansehung der Zeit hinweise, und die auf das Fortschreiten zum Besseren, als unausbleibliche Folge, schliessen liesse" (36)

D) Que en la Revolución francesa cabe encontrar -y en ello Kant es decididamente claro- ese "Geschichtszeichen" que muestra que la especie humana en su conjunto camina hacia lo mejor. Y es precisamente, pues, en las transformaciones empíricas efectivamente llevadas a cabo por obra de lo mismo en una constitución jurídica, o en instituciones concretas, sino en la actitud misma de los ciudadanos, que muestra un entusiasmo ante la mejora:

"Es ist bloss die Denkungsart der Zuschauer, welche sich bei diesem Spiele grosser Umwandlungen öffentlich verrät, und eine so allgemeine und doch uneigennützige Teilnahme der Spielenden auf

einer Seite, gegen die auf der andern, selbst mit Gefahr, diese Parteilichkeit könne ihnen sehr nachteilig werden, dennoch laut werden lässt, so aber (der Allgemeinheit wegen) einen Charakter des Menschengeschlechts im ganzen, und zugleich (der Uneigennützigkeit wegen) einen moralischen Charakter desselben, wenigstens in der Anlage, beweiset" (37)

De este comentario de Kant no dejan de resultar particularmente significativos dos rasgos. En primer lugar, su evidente abstracción de las condiciones sensibles de la situación histórica. Para Kant la mejoría no es, en fin, un resultado concreto, sino la apuesta por realizar lo moral:

"Die Revolution eines geistreichen Volks, die wir in unseren Tagen haben vor sich gehen sehen, mag gelingen oder scheitern: sie mag mit Elend und Greuelthaten dermassen angefüllt sein, dass ein wohldenkender Mensch sie, wenn er sie, zum zweitenmale unternehmend, glücklich auszuführen hoffen könnte, doch das Experiment auf solche Kosten zu machen nie beschliessen würde - diese Revolution, sage ich, findet doch in den Gemüthern aller Zuschauer (die nicht selbst in diesem Spiele mit verwickelt sind) eine Theilnehmung dem Wunsche nach die nahe an Enthusiasm grenzt, und deren Äusserung

selbst mit Gefahr verbunden war, die also keine andere, als eine moralische Anlage im Menschengeschlecht zur Ursache haben kann" (38)

Nada más coherente con una ética idealista, ciertamente, que esta búsqueda del "Geschichtszeichen" en esta capacidad de independización de la voluntad respecto de lo empírico. El progreso hacia lo mejor pasa así a no encontrarse sino allí donde se prefiere lo justo, la libertad, el merecimiento de la felicidad a la felicidad misma. Y el hecho revolucionario -el de la Revolución Francesa, en concreto- se le antojaba a Kant cumplidor efectivo de esas exigencias, por mucho que no por ello pasara a admitir los desastres y abusos propios de toda revolución. Lo esencial era, en fin, ese rasgo moral identificador de los ciudadanos franceses -y de los testigos europeos en general- con lo más propio de su especie, con aquello que lleva a éste hacia lo mejor.

Cuando la disposición a la moralidad viene a actualizarse en un hecho como el que a Kant le es dado aquí contemplar -y glorificar simbólicamente-, pasa a depender ya sólo, en su discurso, del acoplamiento de las condiciones empíricas a lo que esa disposición proponga -o propone-.

Acaso resulta un tanto sorprendente este recurso último de Kant al entusiasmo -"die Teilnehmung am Guten mit affekt"- en cuanto agente histórico, sobre todo dada su severidad para con el romanticismo -y en especial para con Jacobi-. Y a la luz de ello, cabría sin embargo, argumentar, en descargo de Kant que

en su ataque a Jacobi, y en este contexto, recurre a términos distintos. Si allí habla de "Schwärmerei" (39), usando un término de connotaciones despectivas, ahora lo hace con "Enthusiasm", un entusiasmo que define, además como participación en el bien con efecto. Y que restringe en su radio, dado que con él remite sólo a lo moral y por lo tanto, sólo a la libertad práctica, al sometimiento a la razón práctica. Bien lejos pues, de esa "Schwärmerei" volcada a suplantarse a la razón. Así interpretamos, en cualquier caso el siguiente pasaje:

"Dies also und die Teilnehmung am Guten mit affekt, der Enthusiasm, ob er zwar, weil aller affekt, als ein solcher, Tadel verdient, nicht ganz zu billigen ist, gibt doch vermitteltst dieser Geschichte zu der, für die Anthropologie wichtigen Bemerkung Anlass: dass wahrer Enthusiasm nur immer aufs Idealische und zwar rein Moralische geht, dergleichen der Rechtsbegriff ist, und nicht auf den Eigennutz gepropft werden Kann" (40)

Las páginas de Der Streit der Fakultäten resultan, por lo demás, perfectamente ilustrador de la simpatía de Kant por los sucesos de París. Pero nada de ello impide, claro es, preguntarse por la consistencia de esta aplicación suya de semejante historia profética aplicada a la Revolución Francesa. Y no, desde luego, desde la perspectiva de los dos siglos transcurridos, sino desde lo conformado por sus propias ideas. ¿cómo,

cotejar este aparente optimismo suyo con el no menos aparente pesimismo de otros textos? ¿cómo, justificar, en definitiva, su propia profecía?:

"Nun behaupte ich, dem Menschengeschlechte, nach den Aspekten und Vorzeichen unserer Tage, die Erreichung dieses Zwecks und hiemit zugleich das von da an nicht mehr gänzlich rückgängig werdende Fortschreiten desselben zum Besseren, auch ohne Sehergeist, vorhersagen zu können" (41)

Desde nuestra perspectiva, lo que aquí esta -simplemente- en juego es el asentimiento kantiano a lo que de apuesta por la justicia y la libertad había en la Revolución Francesa, así como su confianza en que el progreso hacia lo mejor vendría a realizarse en la historia. Y por mucho que parezca en ocasiones insinuarque ello está ya dándose de un modo definitivo, lo cierto es que se limita a constatar un hecho: que la Revolución Francesa supone una mejoría en el progreso de la legalidad.

Pero el nudo de la convicción profética de Kant debe ser buscado en otra parte. Porque es en la vieja ecuación socrática entre bien y conocimiento -clave también de la filosofía Crítica- donde radica, en efecto, el fundamento de la profecía kantiana. Un pueblo que haya experimentado -conocido- el bien, no lo olvidará jamás, y siempre estará tentado, cuando la ocasión sea propicia, a buscarlo de nuevo: "Denn ein solches

Phänomen in der Menschengeschichte vergisst sich nicht mehr"

(42). Este es el sentido del siguiente texto:

"Aber, wenn der bei dieser Begebenheit beabsichtigte Zweck auch jetzt nicht erreicht würde, wenn die Revolution, oder Reform, der Verfassung eines Volks gegen das Ende doch fehlschläge, oder, nachdem diese einige Zeit gewähret hätte, doch wiederum alles ins vorige Gleis zurückgebracht würde (wie Politiker jetzt wahrsagen ), so verliert jene philosophische Vorhersagung doch nichts von ihrer Kraft. - Denn jene Begebenheit ist zu gross, zu sehr mit dem Interesse der Menschheit verwebt, und ihrem Einflusse nach, auf die Welt in allen ihren Teilen zu ausgebreitet, als dass sie nicht den Völkern, bei irgend einer Veranlassung günstiger Umstände, in Erinnerung gebracht und zu Wiederholung neuer Versuche dieser Art erweckt werden sollte; da dann, bei einer für das Menschengeschlecht so wichtigen Angelegenheit, endlich doch zu irgend einer Zeit die beabsichtigte Verfassung diejenige Festigkeit erreichen muss, welche die Belehrung durch öftere Erfahrung in den Gemütern aller zu bewirken nicht ermangeln würden"

(43)



La coherencia del texto se consume y evidencia en dos puntos, sobre todo. Primero en su llamada de atención -que ya nos es conocida- acerca del hecho de que en la medida en que la libertad es una exigencia -y una necesidad- de nuestra razón, de la razón de todos los hombres, puede bien asegurarse que los retrocesos en la historia de la libertad contarán con la oposición, explícita o latente de los hombres, y así, acabará desandándose ese camino. Y segunda, en la tesis de que nada empírico puede contradecir lo ideal. En buena lógica kantiana la libertad, y con ella la disposición a la libertad, no puede, en efecto, ser refutada por la experiencia. En la medida en que anida en una exigencia racional tal profecía tendrá, pues, -y ocurra lo que ocurra- vigencia siempre. Y ello por mucho, repetimos, que su cumplimiento se demore o no llegue, incluso, nunca.

Con estas glosas nuestras al concepto kantiano de una historia profética, hemos buscado, ante todo, la clarificación de la tesis que aquí más nos importa, la de la intervención del libre arbitrio, de la decisión de la voluntad, de la razón práctica, en definitiva, en el progreso legal. Un progreso que por positivo que pudiera parecer -a la luz de la revolución francesa- el momento histórico, no es nunca para Kant susceptible de predicción automática. Queda claro así un marcado voluntarismo, eje, en definitiva, de la filosofía profética y de su filosofía de la historia en general. Pero bien coherente, desde luego, con los fundamentos de su ética.

#### 5.4.2. El antagonismo y el progreso

Hemos tenido ya ocasión en las páginas precedentes, de aproximarnos, desde ángulos distintos y con pretextos diferentes, al problema del antagonismo tal y como éste es recogido en la filosofía kantiana de la historia. Prescindiremos, pues, para evitar una reiteración inútil, de tratar ahora de modo exhaustivo este problema. Pero ello acaso no debe impedirnos reconstruir de nuevo --y con mayor ambición sinténtica-- los rasgos fundamentales de un posible tratamiento de la cuestión, ni tampoco aproximarnos con mayor intención de claridad a la relación que entre la voluntad moral y esa dialéctica de la naturaleza parece establecerse, a ojos de Kant, en la historia a propósito del progreso, concretamente en la forma del Estado.

Si algo conviene tener presente en este sentido es que el antagonismo es, para Kant, antes que un (el) motor de la historia, el generador de cultura; es la descripción del presente, pero también de la historia, y dicha capacidad generadora de cultura --y aún de progreso legal-- puede, consecuentemente, ser contemplada desde la realidad del antagonismo. Es decir, desde los sentimientos y, sobre todo, de la consciencia de tal antagonismo --léase: desigualdad, guerra, etc. --.

Es evidente, por lo demás, que bajo la fórmula, precisamente, de la "ungesellige Geselligkeit", el antagonismo introduce una cierta necesidad en la historia y condiciona, de algún modo, la voluntad de los hombres. Pero detengámonos un tanto en ello.

El concepto de "ungesellige Geselligkeit" acoge, en la Idee, la forma más amplia de antagonismo, de intereses encontrados entre los hombres. Un antagonismo que en sus diferentes contenidos no sólo repugna a la razón moral, sino, también a la propia felicidad de la especie -esto es, de todos los hombres-. La guerra es una buena muestra de la barbarie y de los sufrimientos provenientes de esa "Ungeselligkeit". Pero aquello cuyo origen hay que buscar en esa disposición no es solo, ciertamente, la guerra, sino cuanto de malo surge de las relaciones humanas. Porque sólo un instrumento artificial interpuesto entre las acciones de los hombres puede hacer, para Kant, que no todas las relaciones interpersonales tengan el mismo efecto devastador que la guerra. Un instrumento que no es, como ya mantenía Hobbes, otro que el Estado civil. La guerra pasa a ser así, en efecto, una muestra de lo que sería una sociedad pre-estatal.

El Estado es presentado, en suma, -según un designio bien conocido- bajo la forma de un dique llamado a contener los resultados sociales de la "Ungeselligkeit" humana. Recordemos que Hobbes derivaba el Estado civil de la razón guiada por un interés utilitario: el interés de imponer la paz evitando así el mayor de los males: la guerra. Es curioso que aún haciendo derivar sus preceptos morales de una razón pura práctica, Kant venga a dar en resultados semejantes a los de Hobbes.

Y es que ambos son testigos de un progreso material -incluido el jurídico- que ha ido teniendo lugar en el periodo que les precede y que sigue teniendo en sus propios días. Un progreso

que va, sin embargo, acompañado de unas consecuencias sumamente negativas para toda una serie de personas a las que había que poner lógicamente freno. No otro caso, en efecto, que el interés privado sobre el que iba la nueva sociedad asentándose, es lo que confería a su posibilidad misma el célebre enunciado homo homini lupus. La coacción, y con ella la violencia física, era un elemento imprescindible para regular la nueva sociedad. Pero el propio Hobbes fue consciente que la violencia necesitaba una guía en orden a la que actuar. Y la razón, bajo la forma de pacto y de natural Laws pasa a buscar la regulación y esclarecimiento del cómo y el cuándo de esa violencia.

La respuesta kantiana al was muss ich tun?, no viene, a su vez, -y al igual que su entero pensamiento moral- desvinculada de la realidad histórica. Kant escribe, en efecto, inmerso en el seno de un tejido social concreto cuyo rasgo más importante era también el antagonismo. Y su filosofía práctica no podía ser otra cosa, incluso bajo la forma de su tentativa universalidad, que una respuesta cabal a los problemas singulares de su tiempo -y de todo tiempo histórico-. De lo contrario no habría sido nada, ni siquiera para el propio Kant.

La herencia hobbesiana que asume Kant es, en este sentido, indudable; pero también lo es -y así lo admiten numerosos comentaristas- la influencia que sobre él ejerció Rousseau, autor en el que encontró un elemento imprescindible, ausente del pensamiento de Hobbes. Concretamente, el concepto de "volonté general". Porque si bien Kant no duda de la necesidad de

la coacción y de la violencia física dentro de la organización social, tampoco concuerda con Hobbes en lo relativo a los fundamentos racionales que delimitan esa coacción.

De acuerdo con el razonamiento de Kant, si bien la fuerza física del Estado es capaz de resolver situaciones antagónicas del presente, por sí sola no puede, en cambio, ser una garantía de paz en la historia. Y precisamente por eso la coacción debe ser la fuerza de todos los hombres, una fuerza obediente a una voluntad general; sólo así cabrá esperar que coincida con un consentimiento Colectivo profundo de todos los hombres.

Sólo que, claro, ¿dónde buscar esa fuente de acuerdo común, esa voluntad general? Evidentemente, sólo en lo que de común tienen los hombres, en su razón práctica, no en lo que de diferenciador se impone entre ellos. En la medida en que lo que les separa es la fuente de todo antagonismo, cuando es la guía de la coacción y de la organización del Estado, éste se convierte, obviamente, en un elemento antagónico más.

Y así en este contexto cobra nuevamente sentido esa formulación del imperativo categórico según la cual hemos de hacernos dignos de la felicidad antes que buscarla directamente. Hemos de condicionar, dicho de otro modo, la búsqueda de la felicidad a su mérito. La "Ungeselligkeit" ha de quedar, en fin, subordinada a la "Geselligkeit". No se niega así lo diferenciador, lo individual, el interés propio, claro es, pero se lo somete a lo que debe precederle, al interés común, siendo, a su vez, el Estado civil elevado a la categoría de instrumento moralizador fundamental, garantía de esa situación.

Con ello Kant viene, asimismo, a dar curso a la necesidad de que la forma del Estado civil se imponga no sólo a un Estado concreto, sino abarcando a todos los hombres en una sociedad cosmopolita. De este modo, la fuerza más importante del Estado -en orden a la que garantiza perpetuamente la paz -pasa a no ser tanto la capacidad física de inmovilizar a los disidentes, cuanto la de integrar bajo el asentimiento profundo de la razón a todos los hombres. Lo que hace, por lo demás, de la construcción definitiva del Estado civil una tarea larga y espinosa, de acercamiento progresivo a su idea, pero sin un término temporal preciso.

Ya hemos señalado que Kant no ignora que antes de convertirse en instrumentos pacificadores los Estados históricos actúan como partes beligerantes en el seno de la sociedad, y que así lo advierte en la Idee en los principios quinto y sexto, comentados páginas atrás. Sólo que, para Kant, es la realidad del antagonismo, precisamente, la que muestra que el hombre necesita de un señor -"der Mensch ist ein Tier, das, wenn es unter andern seiner Gattung lebt, einen Herrn nötig hat" (44)-. Y esa misma realidad es la que nos lleva a la dificultades de encontrarlo tal que concuerde con las exigencias humanas.

"Er mag es also anfangen, wie er will: so ist nicht abzusehen, wie er sich ein Oberhaupt der öffentlichen Gerechtigkeit verschaffen könne, das selbst gerecht sei; er mag dieses nun in einer einzelnen Person, oder in einer Gesellschaft vie-

ler dazu auserlesenen Personen suchen. Denn jeder derselben wird immer seine Freiheit missbrauchen, wenn er keinen über sich hat, der nach den Gesetzen über ihn Gewalt ausübt. Das höchste Oberhaupt soll aber gerecht für sich selbst, und doch ein Mensch sein" (47)

Es, por otra parte, esta doble vertiente del Estado -en cuanto instrumento de progreso y, elemento, a la vez conservador-, lo que hace que Kant reconozca que:

"Dieses Problem ist zugleich das schwerste, und das, welches von der Menschengattung am spätesten aufgelöst wird" (48)

#### 5.4.3. Ilustración

A la luz de cuanto acabamos de considerar, el análisis tentativo del papel que representa la Aufklärung en el progreso legal, tal vez pueda parecer inútil. Importa, sin embargo, reconstituir brevemente, la concepción kantiana de su incidencia en el segmento del progreso legal que ahora nos ocupa, es decir, en el progreso encaminado hacia la constitución de un Estado civil a partir, precisamente, de formas históricas imper-

fectas de Estado.

No se trata, claro es, de glosar la posible visión kantiana de la ilustración como ideal emancipatorio, sino su condición de medio decisivo para el proceso mismo, expuesta también en el artículo Beantwortung. Esto es, a la publicidad de la razón y a la comunicación como auténticas fuentes de progreso.

Como vimos en su momento, la capacidad pacificadora del Estado y, con ello, su justificación última, consiste, para Kant, en su acertada puesta en relación de la coacción con la voluntad general. Vimos, asimismo, que este concepto no tiene una realidad histórica, dada en cualquier momento, sino que su realidad ha de cumplirse, según Kant, ajustándose a lo ideal, a la razón práctica. La noción de voluntad general es, en efecto, más bien una noción práctica contenida en la misma razón que en cualquier manifestación empírica.

De ahí, pues, que la implantación de la voluntad general exige de un proceso de ilustración, a saber, de un proceso de permeabilización racional en todos los hombres que les lleve a aceptar las soluciones comunes. Así entendida, como agente de la razón, la ilustración es, ciertamente, un instrumento histórico imprescindible. Y como tal lo asume Kant.



### 5.5. Moral y política

Otro problema a tener en cuenta en el progreso legal es el planteado por la realización de la política, en cuanto tipo de actividad pública, y la moral.

Hay un pasaje en Zum ewigen Frieden que fija la posición de Kant al respecto, aunque, a decir verdad, no aporta materiales nuevos. Kant deduce aquí, en efecto, a partir de su filosofía práctica, cuál ha de ser el comportamiento de los políticos.

Conviene subrayar, en primer lugar, a este respecto que Kant se dirige aquí a los políticos con el sentido que hoy le damos al término (49), cabría ampliar esta noción, tal y como la usa, a todo tipo de comportamiento público; en el pensamiento de Kant viene, en efecto, perfectamente recogido el viejo aserto aristotélico de que todo ciudadano es "político". Así pues, si se refiere a los llamados políticos profesionales, lo hace, y en ello le seguimos, en orden a ejercer la crítica sobre una situación histórica concreta -en la que, por lo demás, todavía vivimos-.

En el curso de la argumentación Kant contrapone dos modos de entender la política: la que corresponde al político moral (moralischer Politiker) y el moralista político (politischer Moralist). Esta dualidad no es otra, por lo demás, que la registrada a lo largo de la historia entre idealismo y empirismo-utilitarismo, entre Sócrates y Trasímaco, o entre el propio Kant y Hobbes.

Kant no ignora, ciertamente, que las exigencias políticas

y morales han sido contempladas muchas veces, como elementos de una antinomia:

"Die Politik sagt: 'Seid klug wie die Schlangen'; die Moral setzt (als einschränkende Bedingung) hinzu: 'und ohne Falsch wie die Tauben'"  
(50)

Pero esto es cosa, en realidad, que sólo ocurre en el seno de una política mal entendida.

El moralista político es el que se propone regular lo empírico, las situaciones temporales a partir de ellas mismas. Y en orden a tal empeño rechaza las construcciones de la razón moral como vanas especulaciones. La habilidad, la técnica, la prudencia, he ahí cuanto se necesita en política

"Und so zerrinnen nun alle Pläne der Theorie, für das Staats-, Völker- und Weltbürgerrecht, in sachleere, unausführbare Ideale, dagegen eine Praxis, die auf empirische Prinzipien der menschlichen Natur gegründet ist, welche es nicht für zu niedrig hält, aus der Art, wie es in der Welt zugeht, Belehrung für ihre Maxime zu ziehen, einen sicheren Grund für ihr Gebäude der Staatsklugheit zu finden allein hoffen könne" (51)

Para el moralista político no hay tensión alguna entre el ser

y el deber ser. Todo se reduce a lo que es; se acomoda siempre a lo dado. No existen a sus ojos otras razones que lo empírico, "der sich eine Moral so schmiedet, wie es der Vorteil des Staatsmanns sich zuträglich findet" (52)

Y así, esta profunda conformidad con lo dado, por cambiantes que sean los disfraces asumidos, se dibuja como rasgo central a señalar. Y la función que estos "moralistas políticos" se proponen -sépanlo o no- es la del funcionario encargado de mantener el orden dado. Ninguna mejora cabe, pues, esperar de ellos, si no es para su beneficio propio.

"Statt der Praxis, deren sich diese staatskluge Männer rühmen, gehen sie mit Praktiken um, indem sie bloss darauf bedacht sind, dadurch, dass sie der jetzt herrschenden Gewalt zum Munde reden (um ihren Privatvorteil nicht zu verfehlen), das Volk, und, wo möglich, die ganze Welt Preis zu geben; nach der Art echter Juristen (vom Handwerke, nicht von der Gesetzgebung), wenn sie sich bis zur Politik versteigen. Denn da dieser ihr Geschäft nicht ist, über Gesetzgebung selbst zu vernünfteln, sondern die gegenwärtige Gebote des Landrechts zu vollziehen, so muss ihnen jede, jetzt vorhandene, gesetzliche Verfassung, und, wenn diese höhern Orts abgeändert wird, die nun folgende, immer die beste sein; wo dann alles so in seiner gehörigen mechanischen Ordnung ist" (52)

El ejercicio de este tipo de política exige un exhaustivo conocimiento de la naturaleza humana, la posesión de una completa antropología. ¿Cabe conceder tal conocimiento a estos moralistas políticos? No parece que a Kant pudiera resultarle fácil asentar a tal pregunta. Porque para él el hombre no es sólo dado, sino, sobre todo, una autoimposición de llegar a ser. Y la naturaleza humana contiene una disposición a la moralidad ignorada por estos hombres. Esta disposición implica dinamismo y posibilidad de mejora sobre lo existente, así como la exigencia de una paz perpétua en lo jurídico.

Tres son los principios que Kant señala como muestra de lo que constituye la guía del moralista político, unos principios que lejos, desde luego, de agotar el repertorio de sus acciones constituyen una muestra, una simple ejemplificación. "Fac et excusa" dice el primero. Se trata de un principio que expresa la táctica de los hechos consumados; es más fácil hacer y luego convencer -señala- que al revés:

"Diese Dreistigkeit selbst gibt einen gewissen Anschein von innerer Überzeugung der Rechtmässigkeit der Tat, und der Gott bonus eventus ist nachher der beste Rechtsvertreter (54)

El segundo principio:

"Si fecisti nega. Was du selbst verbrochen hast, z. b. um dein Volk zur Verzweiflung, und so

zum Aufruhr zu bringen, das leugne ab, dass es deine Schuld sei; sondern behaupte, dass es die der Widerspenstigkeit der Untertanen, oder auch, bei deiner Bemächtigung eines benachbarten Volks, die Schuld der Natur des Menschen sei, der wenn er dem andern nicht mit Gewalt zuvorkommt, sicher darauf rechnen kann, dass dieser ihm zuvorkommen und sich seiner bemächtigen werde" (55)

Y el tercero: "Divide et impera". Divide y vencerás.

Se trata, como bien puede verse, de tres ejemplos, reveladores, por una parte, de la fina penetración de Kant en los mecanismos del poder, y por otra, de su profunda repugnancia por la máxima fundamental de este tipo de políticos: "der Vergrößerung ihrer Macht, auf welchen Wege sie auch erworben sein mag" (56). Porque no deja, claro es, de definir también negativamente a estos políticos. En primer lugar, en cuanto a retardadores y enemigos del citado progreso hacia la paz perpetua. Y en segundo, cuando los contrapone a los políticos morales, es decir, a los que no construyen una moral para cada situación concreta, sino que intentan llevar cada situación concreta hacia la moral. A los que siempre pondrán la serpiente al servicio de la paloma. A los que no están dispuestos a convertir en términos antagónicos habilidad e inteligencia, por un lado, y honestidad, por otro, sino que subordinan siempre aquéllos a ésta.

"Der moralische Politiker wird es sich zum Grundsatz machen: wenn einmal Gebrechen in der Staatsverfassung oder im Staatenverhältnis angetroffen werden, die man nicht hat verhüten können, so sei es Pflicht, vornehmlich für Staatsoberhäupter, dahin bedacht zu sein, wie sie, sobald wie möglich, gebessert, und dem Naturrecht, so wie es in der Idee der Vernunft uns zum Muster von Augen steht, angemessen gemacht werden könne: sollte es auch ihrer Selbstsucht Aufopferungen kosten" (57)

La política entendida como técnica es para Kant, inviable. Lo que quiere decir que es incapaz de acercarnos a la paz perpetua, que nos condena a convivir con cualquier forma de antagonismo y aún con la más brutal de todas: la guerra. En efecto:

"Zur Auflösung des ersten, nämlich des Staatsklugheits-problems, wird viel Kenntnis der Natur erfordert, um ihren Mechanism zu dem gedachten Zweck zu benutzen, und doch ist alle diese ungewiss in Ansehung ihres Resultats, den ewigen Frieden betreffend; man mag nun die eine oder die andere der drei Abteilungen des öffentlichen Rechts nehmen. Ob das Volk im Gehorsam und zugleich im Flor besser durch Strenge, oder Lockspeise der Eitelkeit, ob durch Obergewalt eines einzigen, oder durch Vereinigung mehrerer Häupter, vielleicht

auch bloss durch einen Dienstadel, oder durch Volksgewalt, im Innern, und zwar auf lange Zeit, gehalten werden könne, ist ungewiss" (58)

Para Kant la paz -único destino de todas las acciones humanas, incluidas la de los políticos- sólo puede alcanzarse en una sociedad sometida al derecho, bajo la forma cosmopolita. Y para ello hace falta que los políticos tomen como guía la idea de Estado que le proporciona la razón práctica, no la que le proporciona la experiencia, siempre incierta:

"Das Recht dem Menschen muss heilig gehalten werden, der herrschenden Gewalt mag es auch noch so grosse Aufopferung kosten. Man kann hier nicht halbieren, und das Mittelding eines pragmatisch-bedingten Rechts (zwischen Recht und Nutzen) aussinnen, sondern alle Politik muss ihre Knie vor dem erstern beugen, kann aber dafür hoffen, ob zwar langsam, zu der Stufe zu gelangen, wo sie beharrlich glänzen wird" (59)

A la luz de los tópicos de su propia filosofía, esta discusión viene a plantear también el problema de lo público y lo privado, del interés individual y el general. Sobre todo al hilo de la extensión de la condición de político a todo ciudadano. Kant intenta invertir la vieja ecuación de Mandeville-"Private vices, public Benefits"- . Para él, en efecto, sólo en la

mejora pública podemos encontrar el auténtico beneficio privado, de modo que la búsqueda de la felicidad como elemento diferenciador ha de subordinarse a su merecimiento, es decir, a la moralidad.

Kant señala además que la auténtica actitud progresista -de promoción del progreso hacia la paz perpetua- no puede encontrarse en el modelo de la vieja sofística que legitima siempre a partir de lo dado. Para él esta actitud, constante, por otra parte, a lo largo de la historia, descansa siempre en un fondo de sumisión y constituye la forma más clara de conservadurismo.

El interés de Kant no apunta sólo a desenmascarar una actitud ante lo político, ciertamente generalizada, sino también a buscar posibles soluciones que eviten dicotomía entre lo político y lo moral.

Para ello retoma uno de los temas preferidos de su pensamiento político, verdadero eje de su artículo Beantwortung. A saber, la publicidad. Aunque ahora no insiste, desde luego, en el derecho al uso público de la razón, sino al papel de la publicidad de las acciones políticas para que éstas concuerden con lo moral.

En la Metaphysik der Sitten había establecido como principio general del Derecho:

"Eine jede Handlung ist recht, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen



Gesetze zusammen bestehen kann etc." (60)

Se trata de una fórmula que cree poder traducir por la siguiente:

"Alle auf das Recht anderer Menschen bezogene Handlungen, deren Maxime sich nicht mit der Publizität verträgt, sind unrecht" (61)

Kant juzga útil la aplicación política de este principio aunque sólo sea de un modo negativo: no puede decirnos exhaustivamente qué comportamientos son justos, pero por lo menos detecta algunos que no lo son. Toda acción política que no puede ser hecha pública previamente es, en efecto, y de modo necesario, injusta o delata un estado de injusticia:

"eine Maxime, die ich nicht darf laut werden lassen, ohne dadurch meine eigene Absicht zugleich zu vereiteln, die durchaus verheimlicht werden muss, wenn sie gelingen soll, und zu der ich mich nicht öffentlich bekennen kann, ohne dass dadurch unausbleiblich der Widerstand aller gegen meinen Vorsatz gereizt werde, kann diese notwendige und allgemeine, mithin a priori einzusehende, Gegenbearbeitung aller gegen mich nirgend wovon anders, als von der Ungerechtigkeit her haben, womit sie jedermann bedroht" (62)

Pero para Kant el principio de la publicidad tiene, como señalábamos, un carácter meramente negativo. Puede haber, en efecto, acciones cuya publicidad no pone en peligro su realización que son, sin embargo, injustas. Es el caso de todas aquellas acciones para las que se cuenta con el suficiente poder para realizarlas sin necesitar de contar con aquellos a los que llegará la publicidad:

"es lässt sich nicht umgekehrt schliessen:dass, welche Maximen die Publizität vertragen, dieselbe darum auch gerecht sind; weil, wer die entschiedene Obermacht hat, seiner Maximen nicht Hehl haben darf" (63)

La publicidad de la acción no afecta a la acción injusta del poder absoluto. Podría pensarse que en último extremo la justicia política depende, antes que de la publicidad, de la buena voluntad o de la disposición del déspota. Por esa razón busca Kant una formulación más amplia para definir el acuerdo entre moral y política:

"Alle Maximen, die der Publizität bedürfen (um ihren Zweck nicht zu verfehlen), stimmen mit Recht und Politik vereinigt zusammen" (64)

Lo que ocurre es que esto sólo puede darse en una sociedad cosmopolita, en una sociedad ajustada al Derecho, en la que,

efectivamente, se precisa de la publicidad para que la acción pueda ser asumida por la voluntad general. Solo que, claro, en una sociedad, o en un Estado en el que quien detenta el poder no está dispuesto a hacer públicas sus acciones, ¿de qué sirve esa exigencia de publicidad? Y aún más. Porque si a quien detenta un poder absoluto no puede hacerle mella la publicidad ni la oposición de la opinión de los ciudadanos, ¿qué puede modificar la publicidad?

Pero convendría tener presente, en este sentido que el Estado civil histórico ha aspirado a tener un poder absoluto, un control total sobre sus súbditos, aún sin alcanzar esta realidad. Porque a lo largo de la historia el Estado civil no ha podido atribuirse el adjetivo de "omnipotente", reservado a la divinidad, lo que no deja de insinuar la posibilidad misma del cambio. En la medida en que siempre presenta y ha presentado fisuras, alguna mella debe hacerle, pues, la publicidad.

De ahí la conclusión kantiana en orden a la que todo Estado no ajustado al derecho natural de la razón habrá inevitablemente de sortear alguna forma de antagonismo: germen de su propia destrucción.

#### 5.6. El progreso en el seno del Estado Phaenomenon

Al hilo de nuestra reconstrucción del pensamiento filosófico-histórico de Kant nos hemos referido a los dos planos posibles del progreso entre los que Kant distingue y hemos examinado asimismo los grandes rasgos de ese progreso llamado a llevar a la constitución de un todo legal, de una sociedad cosmopolita, hacia la que tienden los Estados civiles de los diferentes pueblos, verdadera "respublica phaenomenon", -como también dice Kant- que no se produce tampoco de una vez por todas, sino que es susceptible también de un recorrido de mejora.

Esta "respublica phaenomenon" es asumida por Kant, como ya nos es asimismo conocido, como la expresión, en la experiencia, del Estado ideal, lo que quiere decir que su legislación concuerda con el derecho natural de la razón, por mucho que no por ello quede exenta de progreso legal posible. Que la complejidad y diversidad de las acciones humanas hacen difícil negar la necesidad de una mediación temporal larga -acaso interminable- en orden al pleno ajuste de las mismas a la idea de la razón, es cosa que él ha dibujado también, según vimos, como rasgo central de ese razonamiento. Hay, sin embargo, una diferencia importante entre estos dos planos del progreso en lo que tal vez debamos insistir ahora. Porque en la medida en que la "respublica phaenomenon" ha instaurado definitivamente la paz, su progreso resulta menos apremiante, por decirlo de algún modo. Y no sólo eso, sino que, a propósito del mismo, Kant abandona todo temor ante esa "ungesellige Geselligkeit", propia de

nuestra especie. Porque el mal viene llamado aquí a transformarse en bien, lo que no quiere, en definitiva, decir sino que Kant acaba, como bien puede verse, aceptando la propuesta de A. Smith y Mandeville, solo que en un Estado pacificado en el que los efectos del mal humano vienen plenamente contenidos y neutralizados en su carácter negativo.

Así pues la aceptación del antagonismo como fuente de progreso es entendida -coherentemente- dentro de la "respublica phaenomenon". Quedan así definitivamente claros textos -ya comentados por nosotros desde otros puntos de vista- como el siguiente:

Allein in einem solchen Gehege, als bürgerliche Vereinigung ist, tun eben dieselben Neigungen hernach die beste Wirkung: so wie Bäume in einem Walde, eben dadurch dass ein jeder dem andern Luft und Sonne zu benehmen sucht, einander nötigen, beides über sich zu suchen, und dadurch einen schönen geraden Wuchs bekommen; statt dass die, welche in Freiheit und von einander abgesondert ihre Äste nach Wohlgefallen treiben, krüppelig, schief, und krumm wachsen" (65)

Especial importancia tiene ahora también la ilustración entendida como publicidad de la razón. Esta ha de ser la fuente más importante de progreso. Se comprende que si se ha de progresar dentro del Estado civil, sólo pueda ocurrir tal, de

acuerdo con todo este enfoque, en el seno de la voluntad general, el instrumento legislador del Estado. Y en esa medida, si algo cabe esperar y propiciar un mayor desarrollo de la razón y su permeabilización en las voluntades constituyentes de dicha "volonté general".

## 5.7. Derecho a la revolución

### 5.7.1. El estado de la cuestión. La herencia del pasado

El problema de la revolución contaba ya en los días de Kant con una herencia rica en discusiones de más de dos siglos. Su desarrollo había ido paralelo a la elaboración misma del concepto de Estado civil y, concretamente, de una variante de este concepto basada en la teoría del doble contrato. En el marco de los enfrentamientos religiosos en la Europa del siglo XVI y en condición de punta de lanza contra el absolutismo real opuesto a la reforma protestante (66) esta teoría adquirió, por otra parte, especial importancia.

No fueron, pues, las doctrinas de Calvino o las de Lutero las que propiciaron la teoría del doble contrato, sino las luchas posteriores de sus adeptos allí donde la implantación de las mismas no vino a revelarse como fácil. Así hay que contemplar, por ejemplo, las intervenciones del escocés J. Nox o los

panfletos que en torno a 1570 aparecen en Francia, entre los que cobra preeminencia el Vindicae contra tyranos de 1579 (66).

En esta obra el doble contrato es presentado, en su visión inicial, bajo la especie, primero, de un pacto entre Dios -por una parte- y el rey y el pueblo, por la otra, siendo este primer contrato el inspirador del posterior contrato de asociación. Y segundo, de un contrato político -o de sumisión- entre el pueblo y el monarca, no siendo su finalidad otra que hacer ver que el poder del monarca podía ser revisado o limitado. En las Vindicae son precisamente los motivos religiosos los que justifican las modificaciones en la relación con el monarca, siendo este un deber religioso que tras un interesante itinerario secularizador acabaría por convertirse en un deber moral en Rousseau y el joven Fichte. Y a la postre, en un derecho de rebelión.

Ya en J. Altusius, desde luego, en su Politica metodica digesta, y más tarde en Hugo Grocio, con la inclusión de este tema en las relaciones internacionales la modernización de la concepción iusnaturalista introdujo, por lo demás, la noción de un doble pacto. Pero es Puffendorf quien llevaría a su mayor nitidez el problema, consiguiendo asimismo la implantación en lo germánico de un verdadero dominio de la concepción iusnaturalista en las discusiones sobre el Estado, dominio que se extendió durante todo el siglo siguiente por obra, entre otros, de Wolff y Thomasius. Kant entró en contacto con esta doctrina a través de un sucesor de Puffendorf, Gottfried Achenwall, cuyo Ius naturae utilizó Kant de cara a sus clases en Königsberg y

con quien polemizó, asimismo, en varios escritos (67).

En su Derecho de la naturaleza y de gentes Puffendorf -cuya deuda con un Hobbes, asumido como auténtico renovador del iunaturalismo frente a la tradición escolástica, ha subrayado F. Tönnies (69)- sitúa el origen de la sociedad en dos pactos y un decreto. Por obra del primer pacto de constitución de la sociedad civil, los hombres habrían decidido voluntariamente abandonar cada uno la libertad natural y formar una asociación regida por principios comunes y obligaciones recíprocas. A este primer pacto habría seguido un "decretum circa formam regiminis" destinado a decidir la forma de gobierno, y a este decreto, a su vez, un segundo pacto -de sumisión o político- en orden al que los miembros del Estado se habrían sometido a la forma de gobierno elegida.

Derathé ha señalado (70), que el pacto de sumisión ocupa un lugar secundario en la construcción argumentativa de Puffendorf, hasta el punto de no interesarle sino en la medida en que pudo permitirle "d'affirmer, comme le fera plus tard Locke, que la dissolution du gouvernement n'entraîne pas celle de la société et que l'union des citoyens en un seul corps ne vient pas uniquement, comme le soutient Hobbes, de leur soumission á un seul chef" (71). Pero por nuestra parte, y a pesar de las razones que puedan abonar lo secundario que se le atribuye, no podemos olvidar, sin embargo, que es el argumento justificatorio del derecho a la rebelión lo que, ciertamente, no era poco.

Importa, por último, subrayar que esta teoría contractualista no pone en plano de igualdad ambos contratos, como cabría



de esperar, sino que prima el pacto de asociación, sobre el segundo, siendo éste uno de los puntos débiles que posteriormente señalarían, a propósito de ella, sus críticos.

#### 5.7.2. Reformismo versus revolución

Ciertos textos significativos han orientado la opinión de no pocos comentaristas en el sentido de allegar a Kant una posición antirrevolucionaria, bien asumiéndola por conservadora, bien por simplemente reformista.

K. Weyand ha intentado probar -en la línea de no pocos de los biógrafos y estudiosos de Kant- que con anterioridad al hecho mismo de la Revolución Francesa, Kant negaba el hecho a la revolución, que a comienzos de la misma pasó a introducir matizaciones en su actitud, en el sentido de un cierto entusiasmo por ella, y que a raíz de su curso final pasó nuevamente a una postura de distanciamiento (71). Si se atiende a lo escrito por Kant en determinados puntos de su obra, esta interpretación parece afirmarse. En su Rechtslehre, por ejemplo, Kant se expresa en los siguientes términos inequívocos:

"Also kein Recht des Aufstandes (seditio),  
noch weniger des Aufruhrs (rebellio), am aller-  
wenigsten gegen ihn, als einzelne Person (Monarch),

unter dem Vorwande des Missbrauchs seiner Gewalt (tyrannis), Vergreifung an seiner Person, ja an seinem Leben (monarchomachismus sub specie tyrannicidii). Der geringste Versuch hiezu ist Hochverrat (proditio eminens), und der Verräter dieser Art Kann als einer, der sein Vaterland umzubringen versucht (parricida), nicht minder als mit dem Tode bestraft werden" (72)

No falta ni siquiera una alusión reveladora a Carlos I y Luis XVI:

"Die formale Hinrichtung ist es, was die mit Ideen des Menschenrechts erfüllte Seele mit einem Schauern ergreift, das man wiederholentlich fühlt, so bald und so oft man sich diesen Auftritt denkt, wie das Schicksal Karls I. oder Ludwigs XVI." (73)

El rechazo de la revolución como instrumento político concuerda, desde luego, con ciertos segmentos de su doctrina. Todo el esfuerzo del pensamiento jurídico kantiano tenía como trasfondo la imposibilidad -tanto moral como meramente física- de vivir en una sociedad pre-estatal. A sus ojos la disposición al mal, el antagonismo o la guerra entre los Estados tenían, precisamente, que ser asumidos como regulación jurídica supra-individual.

Para Kant la revolución en sí misma es, en efecto, un acto

no sólo ilegítimo, sino, sobre todo, indicador de ausencia de ley y de una fuerza coercitiva capaz de imponerla. Se comprende que una situación de ese tipo preocupara a un moralista de sus características. La historia es, por lo demás, bien elocuente en cuanto a los abusos y atrocidades que normalmente se cometen en periodos y coyunturas de este tipo. Y es de suponer que Kant no permaneció inmutable ante las informaciones que recibía de Francia.

G. Vlachos, por su parte, enmarca la posición de Kant en las corrientes políticas alemanas de la segunda parte del siglo XVIII (74). De éstas, tres le parecen dominantes. Tendríamos, por una parte, una orientación conservadora, inspirada en el racionalismo optimista, heredero de Leibniz vinculado al luteranismo. Por otra, una posición radical deudora fundamentalmente de Rousseau. Kant estaría situado, a su vez, en una posición intermedia, reformista, distanciada tanto de las posiciones conservadoras como de las radicales. L. Goldman ha señalado asimismo la peculiaridad de la situación alemana como posible factor condicionante y posibilitador de estos programas reformistas (75).

Quienes así enmarcan a Kant en esta corriente moderada asumen también, desde luego, y dan por bueno, como ya hemos sugerido, su rechazo de la revolución. Y al hacerlo se remiten -como también hemos insinuado ya- a buen número de páginas de sus escritos políticos, respecto de los que su interpretación reclama ser coherente. Por nuestra parte -y más a esta altura del presente trabajo- consideramos fuera de toda discusión po-

sible la insatisfacción de Kant ante el estado de cosas que le tocó vivir y en orden a ello su negativa a asumir posturas conservadoras o declaradamente reaccionarias. Pero también creemos que esta insatisfacción y la exigencia de cambio que en ella hundía sus raíces no fueron expresadas por Kant sino bajo la sola forma del postulado de una evolución progresiva en la mejora de lo jurídico. Tal era el núcleo de su programa ilustrado y tal era la tarea de cara a lo que confería a la publicidad de la razón el papel fundamental.

Muchos son los textos, desde luego, en los que esta interpretación podría -y puede- asentarse. En uno de ellos, particularmente tardío, -Der Streit der Fakultäten-, encontramos pasajes como:

"Diese Begebenheit ist das Phänomen nicht einer Revolution, sondern (wie es Hr. Erhard ausdrückt) der Evolution einer naturrechtlichen Verfassung, die zwar nur unter wilden Kämpfen noch nicht selbst errungen wird -indem der Krieg von innen und aussen alle bisher bestandene statistische zerstört-, die aber doch dahin führt, zu einer Verfassung hinzustreben, welche nicht kriegssüchtig sein kann, nämlich der republikanischen" (76).

O también:

"In welcher ordnung allein kann der Fortschritt zum Besseren erwarten werden?

Die Antwort ist: nicht durch den Gang der Dinge von unten hinauf, sondern den oben herab" (77)

El mismo Vlachos reconoce el impacto favorable que la revolución francesa produjo inicialmente en Kant, por mucho, que su sistema fuera incapaz de incorporárselo. Y algo parecido viene a decir Philonenko al marcar las diferencias entre Kant y Fichte (78). Y en cualquier caso, no estamos demasiado lejos de ellos cuando recordamos, por nuestra parte, que la innegable desconfianza kantiana por toda coyuntura revolucionaria a causa de la ausencia de derecho a ella unida -una ausencia, que tan poco compatible resulta con su pensamiento jurídico y, en último extremo, moral- coincide con la tesis de que las mejoras en la especie humana no se pueden imponer si no es a través de una aceptación de la razón. De que nada sirve que se quiera cambiar la constitución de un país por otra más justa si eso no va acompañado de un reconocimiento de los ciudadanos. Y, en fin, de que de cara a este objetivo la ilustración resulta irremplazable.

Pero, claro, aún aceptando -como aceptamos- la congruencia de la interpretación reformista de los escritos kantianos, difícilmente podríamos negar que dado su mundo histórico, a Kant tampoco podría escaparse de una sospecha muy concreta, a saber, la de que a fin de cuentas tales transformaciones históricas debían derivarse, en lo fundamental, de la benevolencia del déj

pota que de por sí -excepto casos como el de Federico II- era injusto. Y en orden a ella tenía -y tuvo- que cuestionarse si es precisamente ahí donde todas las esperanzas políticas tenían que ser centradas.

### 5.7.3. Lógica jurídica y lógica histórica

Por otra parte, y pese a las interpretaciones señaladas, está el dato de la manifiesta simpatía hacia revoluciones a él contemporáneas. Y no sólo la que inicialmente le inspiró, como recordábamos, la francesa, sino la de Irlanda o las protagonizadas por las colonias norteamericanas. ¿Cabe, pues, mantener un rechazo tan taxativo por su parte, y en sus textos, de toda posible legitimidad de la rebelión.

En un excelente estudio sobre Kant F. González Vicén ha indicado la existencia de una duplicidad de perspectivas en la consideración kantiana de este problema (79). Su tesis es que Kant justifica la rebelión en el seno del progreso; en el seno, en definitiva, de la historia. Pero que desde un punto de vista jurídico, esta justificación le resulta inaceptable.

Desde la perspectiva ganada acaso podemos comprender el sentido de esta afirmación, ampliando -eso sí- nuestra mirada. Al igual que Hobbes, en efecto, Kant se opone a la tradición del doble contrato por pura coherencia jurídica. El Estado

puede -y aún debe- estar legislado para permitir tantas mejoras como puedan darse en su seno, pero nunca puede su legislación permitir una rebelión contra él mismo. Dicho de otro modo, a ojos de Kant, el Estado no puede ceder ni un ápice a los propios ciudadanos su monopolio de la violencia. Para poder ser algo, el Estado ha de ser incontestable por la vía de la violencia.

En la medida, por otra parte, en que a Kant el hecho revolucionario implica y connota ausencia de legalidad, implica y connota, fundamentalmente, -y de ahí los reparos de Kant- violencia incontrolada, violencia no sometida a orden. Hecho este, desde luego, lo suficientemente contrario, por sí solo, a las exigencias morales de Kant como para despertar su animadversión. Pero, claro, cuando escribe como jurista Kant piensa en el Estado "in der Idee", un Estado diferenciado de los históricos, y concebido para que éstos se ajusten a él. Y en ese Estado ideal no se pueden contemplar causas que justifican la rebelión, pues es el Estado exigido por la razón práctica para, en definitiva, hacer posible la ética.

A ello hay que unir la consciencia kantiana de que la rebelión puede ser una fuente de progreso en la historia, pero también de regreso, dato este que no deja de implicar cierta incertidumbre. Incertidumbre que no impide, desde luego, que en el Estado de Derecho, en la "respublica phaenomenon", la rebelión sea -y esta vez con toda seguridad- algo inaceptable, algo distorsionador de cualquier derecho. Todo reconocimiento jurídico de la rebelión, vendría a introducir, pues, un elemento de contradicción en la medida en que niega al Estado el derecho a

-y el deber de- cumplir su misión fundamental: mantener la seguridad, una seguridad que añadida a la razón es la única garantía imaginable de paz. A lo que deberíamos unir argumentos que preparamos ya en el segundo capítulo de nuestro trabajo.

Distinguimos, por otra parte, dos planos en el progreso legal: uno, hasta la consecución de la "respublica phaenomenon". Y otro, en su seno. Kant niega como acabamos de ver el derecho a la rebelión en este último tramo de la historia. Pero ¿y en el anterior? ¿Hemos de pensar que se mantiene la postura reformista en la consideración del progreso que tiende a formar un Estado de Derecho cuando éste todavía no existe?

La respuesta no es fácil. Creemos que Kant nunca contempla con ojos aprobatorios la revolución. Y creemos, con Vlachos, que en cuanto ciudadano e intelectual opta por la vía reformista. Pero también creemos, y así lo hemos sugerido ya, que en última instancia no podía pasársele por alto el carácter eminentemente conservador de toda forma estatal, que lleva a que en tanto no se instaure aquel Estado, un Estado obediente en su ordenación jurídica a lo exigido por las ideas de la razón práctica, no quepa esperar gran cosa en cuanto a la capacidad y voluntad reformadoras por parte de éste. Y Kant reconoce, efectivamente, en muchos pasajes este hecho. Recordemos, por ejemplo, el carácter excepcional que para él tenía la figura de Federico el Grande; que, a sus ojos, el déspota era siempre, frente a aquél, una suerte de tutor, un enemigo consciente de cualquier forma de progreso emancipatorio de sus súbditos que pudiera algún día hacer inútil su figura.



Pues bien: dentro de ese contexto, allí donde la evolución en el progreso no es posible, e incluso puede venir a verse obstaculizada, es donde Kant reconoce implícitamente el derecho a la rebelión. En esa distancia de la historia respecto del Estado ideal, así como en la exigencia moral de reducirla, es donde cabe encontrar -también en buena lógica kantiana- un fundamento desde el que derivar el derecho a la rebelión. No es extraño que el joven Fichte, tan impregnado de las ideas kantianas, mantuviera tal derecho. La dialéctica de la naturaleza, o lo que es igual, el carácter dinamizador del antagonismo, viene, por otra parte, a justificar históricamente -aunque no jurídicamente- el hecho revolucionario a sus ojos.

El antagonismo es un elemento irracional. Un elemento que debe, por tanto, ser sometido a las condiciones morales de la razón y que como tal no puede tener un reconocimiento jurídico, aunque sí histórico. Pero ya hemos visto que este reconocimiento histórico es tal en la medida en que demanda racionalidad. En definitiva, una forma estatal que lo contenga.

Esta necesaria duplicidad en la consideración del problema es, según toda evidencia, lo que le lleva a producir textos tan aparentemente ambiguos como el siguiente de Zum ewigen Frieden:

"Ist Aufruhr ein rechtmässiges Mittel für ein Volk, die drückende Gewalt eines so genannten Tyrannen (non titulo sed exercitio talis) abzuwerfen? Die Rechte des Volks sind gekränkt, und ihm (dem Tyrannen) geschieht kein Unrecht durch die

Entthronung; daran ist kein Zweifel. Nichts desto weniger ist es doch von den Untertanen im höchsten Grade unrecht, auf diese Art ihr Recht zu suchen, und sie können eben so wenig über Ungerechtigkeit klagen, wenn sie in diesem Streit unterlägen und nachher deshalb die härteste Strafe ausstehen müssten" (80)

En otros dos textos -sin cerrar con ellos la lista- se consuma esta ambigüedad. En el primero viene a señalar su repugnancia por la violencia inherente a toda revolución, así como su exigencia de mejoras legales inaplazables. Y en orden a ello, deja en él la revolución, racionalmente justificable a la naturaleza, como labor suya:

"Dies sind Erlaubnisgesetze der Vernunft, den Stand eines mit Ungerechtigkeit behafteten öffentlichen Rechts noch so lange beharren zu lassen, bis zur völligen Umwälzung alles entweder von selbst gereift, oder durch friedliche Mittel der Reife nahe gebracht worden; weil doch irgendeine rechtliche, obzwar nur in geringem Grade rechtmässige, Verfassung besser ist als gar keine, welches letztere Schicksal (der Anarchie) eine übereilte Reform treffen würde. - Die Staatsweisheit wird sich also in dem Zustande, worin die Dinge jetzt sind, Reformen, dem Ideal des öffentlichen Rechts ange-

messen, zur Pflicht machen: Revolutionen aber, wo sie die Natur von selbst herbei führt, nicht zur Beschönigung einer noch grösseren Unterdrückung, sondern als Ruf der Natur benutzen, eine auf Freiheitsprinzipien gegründete gesetzliche Verfassung, als die einzige dauerhafte, durch gründliche Reform zu Stande zu bringen" (81)

En el segundo -que nos parece decididamente resolutorio de la cuestión- viene a reconocerse la revolución en su efecto. O lo que es igual, se acepta en él la mejoría legal que aquella pueda introducir en la organización del Estado. Así pues, Kant no permite, en ningún caso, que la ilegalidad de la revolución anule su efecto si éste supone una mejora. Lo que no deja, ciertamente, de obligar a introducir matizaciones, como venimos argumentando, en su pretendido rechazo. En efecto:

"Wenn auch durch den Ungestüm einer von der schlechten Verfassung erzeugten Revolution unrechtmässigerweise eine gesetzmässigere errungen wäre, so würde es doch auch alsdann nicht mehr für erlaubt gehalten werden müssen, das Volk wieder auf die alte zurück zu führen" (82)

#### 5.8. Dios y el Estado. La divinización del hombre

Como nadie ignora, el magnífico esfuerzo del pensamiento moderno europeo tendente a la secularización de todos los ámbitos del conocimiento, la acción y la esperanza que se consuma en la Ilustración, y define, a la vez, nuestra Modernidad (83), reconoce unánimemente en Kant una de sus expresiones ideales más acabadas. Tenemos, al mismo tiempo, que la filosofía kantiana de la historia y, en su seno, el concepto de Estado civil, constituye un tópico fundamental de esta expresión.

El problema de la libertad y la necesidad con cuya reconstrucción abríamos nuestro trabajo y que constituye uno de los ejes centrales de la filosofía kantiana, encuentra, por otra parte, en el concepto de Estado civil uno de sus posibles caminos resolutorios.

El Estado civil es concebido por Kant, en efecto, como un instrumento artificial, humano, con el que someter la naturaleza humana a la libertad, esto es, a los dictados de la razón práctica humana. Tal es la traducción del rasgo que señalábamos de seguridad racional ante la incertidumbre del futuro. El Estado es, en fin, lo que permite predecir las acciones de los hombres en un sentido negativo: sea cual fuera su carácter, nunca podrían llegar a dañarnos.

Los atributos divinos son, por otra parte, la aspiración del Estado y sólo en ellos puede detenerse su realización. Porque es aspirar a la omnipotencia aspirar a ser capaz de determinar legalmente la conducta humana. Y es del mismo modo aspira

a la omniscencia, en la forma de máxima racionalidad. La conjunción de tales atributos debería permitir al Estado ser un auténtico "creador moral" del mundo. Al menos en un sentido, dado que regulará de acuerdo al principio de la libertad, el conjunto de relaciones humanas.

A pesar de esa omnipotencia el Estado es, aprendemos también, un instrumento humano, delimitado exclusivamente por la voluntad general de los hombres. Sólo que esa es la razón por la que viene a ser un elemento genuinamente emancipador, porque es el medio con cuya ayuda y a través del que cabe vencer el lastre moral inherente a su constitución: el mal radical. Y esto sin atender a una nueva creación o a una intervención directa de Dios. Sencillamente porque el mal es redimido en la legalidad impuesta por la razón. Así pensado y contando sólo con la fuerza de los hombres no es, pues, tan sólo un elemento liberador, sino el único posible.

Haciendo de la construcción del Estado civil el centro de la filosofía de la historia Kant elimina, al mismo tiempo, todo elemento teológico en aquella. Y a la vez la constituye en culminación del Siglo de las Luces. La teleología de la naturaleza alcanza, así, por otra parte, una explicación definitiva en clave voluntarista. La causa inteligente, expresión de la divinidad, es sustituida por la idea del Estado, un Estado generado por la voluntad racional del hombre que intenta imponerse ante la irracionalidad dada.

Por todo ello el Estado civil viene a constituirse también en un medio de divinización del hombre. La antinomia moral,

varias veces atendida en nuestro trabajo, entre la acción divina y la humana, termina como sólo podía terminar bajo los presupuestos de la filosofía práctica kantiana: con la asunción del concepto de Dios por el hombre.

N O T A S

- (1) Véase K.r.V., 370 y ss. Por lo demás Kant nos muestra una gran capacidad de comentarista-intérprete de Platón.
- (2) K.r.V., B 372-373.
- (3) Ibid., B 373.
- (4) No necesitamos exponer aquí la primacía de lo moral en Platón.
- (5) K.r.V., B 373.
- (6) Ibid., B 373-374.
- (7) Ibid., B 373.
- (8) Ibid., B 374.
- (9) K.U., B 294.
- (10) Ibid.,
- (11) S.d.F., 157.
- (12) Ibid.
- (13) Ibid., A 156.
- (14) Ibid.
- (15) Idee, A 395-396.
- (16) Ibid., A 397.

- (17) S.d.F., A 154-155.
- (18) S.d.F., A 155.
- (19) Idee, A 394.
- (20) Ibid., A 395.
- (21) En el capítulo segundo ofrecimos elementos que justifican esta aserción.
- (22) Véase la sección segunda de Zum ewigen Frieden B 18, ya comentada por nosotros en el capítulo sgundo de este trabajo.
- (23) S.d.F., A 155.
- (24) Ibid., A 131.
- (25) Ibid., A 140-141.
- (26) Ibid., A 132.
- (27) Ibid.
- (28) Ibid., A 132-133.
- (29) Ibid., A 133.
- (30) Ibid.
- (31) Ibid., A 134.
- (32) Ibid., A 135.
- (33) Ibid., A 138-139.
- (34) Ibid., A 139.
- (35) Ibid., A 141.
- (36) Ibid., A 141-142.
- (37) Ibid., A 143.
- (38) Ibid., A 143-144.
- (39) Was heisst, A 327, y nuestro capítulo anterior.
- (40) S.d.F., A 145-146.
- (41) Ibid., A 149.
- (42) S.d.F., A 149.



- (43) Ibid., A 150.
- (44) Idee, A 396.
- (45) Ibid.
- (46) Recordemos la polémica con Herder y la interpretación que sobre este aspecto dábamos. Véase cap. IV.
- (47) Idee, A 396-397.
- (48) Ibid., A 396.
- (49) Eso que hoy se llama "la clase política". Podemos recordar también lo que se decía sobre "unsere Politiker" en el Der Streit der Fakultäten, A 133, y que comentamos en este mismo capítulo a propósito de la historia profética.
- (50) z.e.F., B 72.
- (51) Ibid., B 75.
- (52) Ibid., B 76.
- (53) Ibid., B 80.
- (54) Ibid., B 82.
- (55) Ibid., B 82-83.
- (56) Ibid., B 84.
- (57) Ibid., B 76-77.
- (58) Ibid., B 89.
- (59) Ibid., B 97.
- (60) M.S., B 33.
- (61) z.e.F., B 99.
- (62) Ibid., B 99-100.
- (63) Ibid., B 107.
- (64) Ibid., B 110.
- (65) Idee, A 395-396.
- (66) Sabine Historia de las ideas políticas, Traducción castellana en F.C.E., Mexico, pp. 275 y ss.

- (67) Véase Derethé, op.cit., p. 210.
- (68) Véase F. Tönnies, op.cit., pp. 229 y ss.
- (69) Ope.cit., p. 211.
- (70) Op.cit., p. 211. Véase también L. Colletti Ideología y sociedad, Ed. cit.
- (71) K. Weyand Kants Geschichtsphilosophie, Köln, 1963, pp. 186 y ss.
- (72) M.S., B 206.
- (73) Ibid., B 208.
- (74) G. Vlachos, op.cit., pp. 518 y ss.
- (75) L. Goldman, op.cit., pp. 29 y ss.
- (76) S.d.F. A 148-149.
- (77) Ibid., A 158.
- (78) A. Philonenko Theorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793. Paris 1976.
- (79) F. González Vicén, La filosofía del Estado de Kant. La Laguna 1947 p. 93; (recogemos el texto): "Cuando Kant se pronuncia positivamente por los movimientos revolucionarios de su época, se enfrenta con ellos desde el punto de vista del progreso general de la humanidad y en relación con el fin último de ésta, es decir, lo que hace es emitir un juicio de naturaleza histórica acerca de un acontecer también histórico. Consideradas, en cambio, la revolución o la resistencia al poder, no como un hecho histórico concreto, sino jurídicamente, es decir, como un mero concepto pensable con categorías determinadas por la noción del Derecho, el problema que surge es otro esencialmente distinto. El presupuesto de toda conceptualización jurídica en la filosofía kantiana es, en efecto, la existencia de un orden cierto e inviolable de la vida en común, es decir, de un orden individualizado y garantizado por una instancia suprema. Desde este supuesto, que es el supuesto mismo de la posibilidad del Derecho, no es posible concebir un derecho a la revolución, ya que ello equivaldría a reconocer la existencia de un poder que, en determinados casos, podría resistir a aquella instancia que por definición tiene que ser suprema e irresistible para que pueda darse en absoluto un orden jurídico".
- (80) z.e.F., B 100-101.

(81) Ibid., B 79.

(82) Ibid., B 78.

(83) Modernidad, por cierto, que hoy es ya un lugar común -de Habermas a Lyotard- dar por "superada", definiendo así nuestra condición como la propia de hombres "posmodernos". Pero nada de ello impide a Kant asumir la representatividad que le asignamos. Con la particularidad de que si entre las condiciones de posibilidad de esa "crisis de la modernidad" a nivel filosófico e ideológico figuran Marx, Freud o Nietzsche, en Kant no deja de encontrar, como ya se ha señalado repetidamente, una honda premonición de algunos de los desarrollos de los dos primeros, cuanto menos.

## CONCLUSIONES

Si a algún resultado central hemos llegado al cabo de nuestra reconstrucción es, sencilla, pero no secundariamente, al de que la ética kantiana, que tiene como objeto lo incondicionado-práctico, reclama a su vez que este incondicionado-práctico sea la causa efectiva de las acciones humanas. Con el resultado -evidente- de una dificultad inseparable de este planteamiento, (o consecuencia de él, si se prefiere): el representado por el hecho obvio de que el nexo causal que de este modo se pretende establecer entre dos elementos heterogéneos es de difícil -cuando no imposible- ajuste, como tan certeramente muestra -y mostraba a Kant- la propia historia empírica.

En orden a esta situación -e inseparablemente de ella- hemos, ciertamente, percibido en la ética kantiana una connatural exigencia de historicidad. Una exigencia con la que vienen, por lo demás, a coincidir tentativamente determinados escritos kantianos cuyo tema explícito es, precisamente, la filosofía de la historia. Pero estos resultados no han venido --en el curso y a lo largo de nuestro trabajo, como se recordará-- sino a confirmar la hipótesis heurística de la que hemos partido. La hipótesis, sencillamente, de que la filosofía kantiana de la historia viene, a pesar de su menor elaboración teórica, plenamente integrada en la entera filosofía práctica. Y que en la incorporación explícita a ella cabe encontrar una perspectiva enriquecida de la propia situación histórica del

pensamiento kantiano.

La filosofía de la historia aparece, en efecto, y asume su parte, en la filosofía moral kantiana como el escenario conceptual en el que viene a darse el marco de posibilidades que permita a las acciones humanas ajustarse a la libertad que la razón práctica exige. Un escenario que se presenta, a los ojos de Kant, bajo la forma de una mediación temporal que cumple una función análoga en su ética a la que los "esquemas transcendentales" cumplían en la primera Crítica.

Una vez ganada esta perspectiva, la filosofía de la historia ha venido a conferir, desde nuestro punto de vista, una nitidez nueva a lo que tiene que ser la realización de lo incondicionado a través de la acción humana. Y parece, en efecto, innegable que el concepto de "reino de fines" consuma en este sentido el ideal moral kantiano, aunando lo individual-subjetivo, siempre presente en su ética como elemento último de decisión moral, por una parte, y lo comunitario, por otra.

En este contexto el libre albedrío (willkür) ha venido a presentársenos, como el asiento de la moralidad humana, fuente de una decisión impenetrable cuyo correlato es el mal, un mal siempre latente en la especie humana, verdadero obstáculo último de ese reino de fines que encuentra en el antagonismo su expresión empírica. Se trata, por lo demás, de un concepto innegablemente esencial a la ética kantiana- que plantea la necesidad de una incorporación del Derecho y del Estado civil en cuanto partes integrantes -y aún posibilitadoras- de lo moral. En este sentido puede bien decirse -de acuerdo con los resulta-

dos del presente trabajo- que el Estado civil es pensado por Kant como un dique llamado a contener los efectos empíricos del mal radical humano, un dique que precisamente por eso permite la consolidación de la manifestación externa de la moralidad -eso que Kant denomina "legalidad"-.

Se trata, ciertamente, de una tarea que el Estado civil lleva a cabo precisamente por venir dotado de dos elementos básicos: el Derecho, en cuanto suma de normas que han de regular la conducta de los hombres, derivadas de la razón práctica -y por tanto posibilitadoras de la libertad- y una fuerza física humanamente incontestable. Para Kant el Estado civil no es, pues, sino el instrumento que unifica libertad y necesidad. El instrumento llamado, pues, a consumir esa unificación tan reiterada y profundamente buscada a lo largo de su obra. Y ello por la sencilla razón de que en él opera una causalidad libre -la libertad práctica- capaz de condicionar lo empírico en orden a su idea.

Sólo que el Estado civil así concebido no deja de ser una idea en absoluto identificable con los Estados civiles concretos que se dan en la historia. De ahí que la aclaración de la articulación de ésta noción no pudiera erigirse, en buena lógica kantiana, en solución al problema de la filosofía de la historia. Más bien quedaba, desde luego, pendiente de resolución el problema del ajuste de las situaciones históricas de legalidad a ese Estado civil ideal propuesto. De ahí que esta filosofía kantiana de la historia acabe por buscar las posibilidades de transformación de lo dado en el presente para alcan

zar ese Estado civil plenamente ajustado al Derecho. Cosa que, ciertamente, no deja de mantenerse dentro del horizonte del problema del ajuste de lo empírico a lo ideal, del ajuste de situaciones históricas concretas a lo estipulado por la razón práctica, del ajuste, en definitiva, de la necesidad a la libertad.

Poco ha podido, pues, extrañarnos que Kant viniera al fin a proponer un razonamiento teleológico para dar satisfacción a este problema. A fin de cuentas, si algo había encomendado Kant a la teleología era la unificación de la libertad y la naturaleza en el seno de la filosofía crítica. Y precisamente en el marco de este razonamiento es donde hemos encontrado, al hilo del concepto de "cultura", la noción más acabada de este segmento de la filosofía kantiana de la historia.

Por cultura entendía Kant la capacidad de proponerse fines en general, tanto en relación a la naturaleza externa como interna. Una capacidad en progreso constante gracias a -o precisamente por- las dificultades que esa naturaleza presenta al hombre. Dificultades que Kant rotula, en fin, de modo genérico como "antagonismo" o "ungesellige-Geselligkeit". Queremos reconocer, por cierto, en este contexto último, que la elucidación de este problema nos ha presentado -al igual, creemos, que a la mayoría de los comentaristas de la filosofía kantiana de la historia que hemos podido consultar- las mayores dificultades. Dificultades en cuyas solución tentativa hemos alcanzado, en fin, a descifrar -y así lo hemos propuesto hermeneúticamente- que la teleología natural en la que se inscribe la filoso-

ffia kantiana de la historia viene desprovista de cualquier suerte de providencialismo, hasta el punto de que su inteligibilidad, caso de darse de algún modo, solo podría encontrarse en la razón práctica ínsita en el hombre. La teleología kantiana aparece, en efecto, como un elemento de su razón teórica en el empeño de dar satisfacción a su propia necesidad de alcanzar lo incondicionado. Y este es un hecho que impide buscar un correlato ontológico al juicio teleológico. Es, por el contrario, un mero instrumento heurístico. En cuanto apoyatura racional para pensar lo incondicionado-práctico, el juicio teleológico pasa a ser, por lo demás, en el marco ya de la razón práctica, un "postulado", una creencia, cuya realidad depende, en definitiva, de la realización de eso incondicionado que se busca.

En definitiva, todo ello no puede ser interpretado -y así lo hemos sugerido- sino como una mutación de ese aparente providencialismo histórico en un voluntarismo humano. Un voluntarismo apoyado, por otra parte, y en buena lógica kantiana, en y desde la coherencia exigida en sus obras éticas y en y desde ciertos escritos suyos de filosofía de la historia. De todos modos, el hilo mismo de este razonamiento nos ha obligado a dar cuenta de ese protagonismo que venía a asumir -según toda evidencia- el concepto de cultura.

Y en él hemos encontrado, como se recordará, dos vertientes. En cuanto desarrollo de la capacidad de proponerse fines en general, la cultura se nos ha presentado como la mediación idónea entre una naturaleza "autárquica" y una razón práctica



incapaz de hacer cumplir su legalidad sobre aquella. Porque la cultura no supone, en efecto, sino un acervo de medios con el que alterar el curso de la naturaleza, para así ponerla en disposición de designios morales. Por otra parte, en la medida en que la cultura -así conceptuada- hace depender su progreso del antagonismo, del mal, parece, en definitiva, dar cierto valor positivo al mal. En realidad, sin embargo, -y así lo hemos razonado- lo que está en juego es, simplemente, algo que se admite solo porque esta ahí, no porque deba estarlo. Para Kant el antagonismo es, pues, más bien, algo a superar tan pronto como ello resulte posible. Es, podríamos decir, -y así lo hemos argüido- la exigencia de racionalidad desde la irracionalidad misma.

Y en este mismo proceso de progreso en la cultura se sitúa también, como promotor suyo, la ilustración, entendida como difusora de las ideas, como garantía jurídica. Lo que no viene, repetimos, a demostrar sino que no es precisamente el antagonismo lo que debe ser buscado de cara a alcanzar un progreso en la historia.

Es evidente, desde estos presupuestos, que Kant tenía que buscar las concreciones del progreso de la cultura en el Estado civil a través, precisamente, de un progreso en sus formaciones legales. Lo que venía, en definitiva, a significar que el Estado civil queda convertido en el espacio posible en el que cualquier progreso histórico en orden a la emancipación humana quedara dibujado.

No son pocos, pues, los puntos en los que el enfoque

kantiano viene a anunciar -con cuantas matizaciones requiera- la filosofía hegeliana de la historia: un decurso histórico en el que la libertad va consumándose a través de un itinerario cuya forma matriz es el antagonismo, que consuma, al fin, en el Estado civil depositario último de la moralidad en la historia.

En el marco de nuestro trabajo hemos venido, asimismo, a concluir que la filosofía kantiana de la historia define el pensamiento crítico como defensor de una ilustración rigurosa, supuestamente llamada a alcanzarse cuando las enseñanzas de una crítica de la razón práctica sean llevadas a sus últimas consecuencias. Y esta es la posición desde la que hay que entender no sólo las polémicas a que se entregó en los años de mayor madurez, sino también los motivos genéticos de buena parte de su producción literaria.

Porque identificado con el espíritu de su siglo, con lo realizado y con lo que faltaba por realizar, Kant hizo frente, sin duda, a cuantas posiciones irracionalistas pudieron -o quisieron- atentar contra su programa filosófico. Creemos indiscutible que en este sentido Kant se distanció -cuando no criticó abiertamente- el mecanicismo hobbesiano, negador de toda posible libertad práctica, así como el optimismo ilustrado, y concretamente el liberalismo económico clásico, que de la mano de A. Smith o Mandeville cifraba en el antagonismo una fuente irreprochable de progreso. Pero fué sobre todo en las posiciones tempranas de romanticismo alemán donde Kant centró máximamente sus críticas.

En Herder y Jacobi percibió Kant, en efecto, el desprecio de la razón bajo la forma de una entrega al entusiasmo, a la imaginación y a lo individual. Y con todo ello mantuvo polémicas de gran dureza que revelan hasta que punto la lucidez de Kant pudo identificar el hogar habitado por los que estaban llamados a destruir el movimiento filosófico y político ilustrado, ese movimiento al que se consideraba plénamente entregado. A destruir lo que en definitiva se presentaba a sus ojos como la única esperanza posible de emancipación humana.

Al hilo de esta reconstrucción polémica nos hemos permitido sugerir, en fin, que, en buena parte, la producción filosófica de Kant, a partir de la fecha de sus polémicas centrales con Herder y Jacobi, queda plenamente marcada por esta experiencia. Su designio de abordar temas fundamentalmente prácticos, así como la marcada presencia del organicismo en el ocaso de su vida no vendrían, y así lo hemos razonado, a suponer tampoco otra cosa que un intento, por parte de Kant, de reducir a los límites de la mera razón lo que serían los temas centrales de la filosofía llamada a sucederle. Y acaso por esa razón, por ese haber podido preparar su propia defensa, podemos comprender hoy -digámoslo así- lo activo de la presencia de la filosofía kantiana en los dos siglos posteriores. No otra cosa queríamos, en definitiva, probar. A conciencia de que en filosofía toda prueba lo es por rodeos. Nunca al modo lineal.

## B I B L I O G R A F I A

- A.A.V.V., La philosophie politique de Kant (annales de philosophie politique 4), Paris 1962.
- Adler, M., Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik, Wien 1924.
- Adler, M., Kant und der Marxismus, Berlin 1925.
- Antonopoulos, G., Der Mensch als Bürger zweier Welten. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte von Kants Philosophie, Bonn 1958.
- Aufricht, H., "Die Lehre von den drei Gewalten bei Kant", Zeitschrift für Öffentliches Recht, 9-1930.
- Basch, V., Les doctrines politiques des philosophes classiques de L'Allemagne: Leibnitz., Kant, Fichte, Hegel, Paris 1927.
- Batscha, Z. (ed.), Materialien zu Kants Rechtsphilosophie, Frankfurt am Main 1976.
- Bauer-Drevermann, "Der Begriff der Zufälligkeit in der Kritik der Urteilskraft", Kant-Studien 56-1965.
- Beck, J.S., Comentar über Kants Metaphysik der Sitten, Frankfurt und Leipzig 1978.
- Beck, L.W., A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason, Chicago 1960.
- Beyerhaus, G., "Kants 'Programm' der aufklärung aus dem Jahre 1784", Kant-Studien 24-1921.
- Binder, J., Die Sittliche Berechtigung des Krieges und die Idee des ewigen Friedens, Berlin 1930.

- Davy.G., Thomas Hobbes et J.J. Rousseau, Oxford 1953.
- Delbos. V., "Rousseau et Kant", Revue de Métaphysique et de Morale, 20-1912
- Delbos, V., La Philosophie pratique de Kant, Paris, 1926.
- Delbos, V., "Les Idées de Kant sur la Paix perpétuelle", La Nouvelle Revue 119-1899.
- Derathé, R., Jéan-Jacques Rousseau et la science politique de son temps, Paris 1950.
- Despland, M., Kant on History and Religion, Montreal and London 1973.
- Dietrich, K., Kants Auffassung der physischen Geographie als Grundlage der Geschichte, mit besonderer Beziehung auf seine Schriften zur Natur- und Geschichtsphilosophie dargestellt, Diss, Jena 1875.
- Döring, A., "Kants Lehre vom höchsten Gut" Kantstudien, 4-1898.
- Dörpinghaus, W., Der Begriff der Gesellschaft bei Kant. Eine Untersuchung über das Verhältnis von Rechts- und Geschichtsphilosophie zur Ethik, Diss. Köln 1959.
- Dreecken, W., "Staatslehren bei Kant", Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft. Jhrg. 76-1922.
- Duennhaupt, R., Sittlichkeit, Staat und Recht bei Kant. (Autonomie und Heteronomie in der Kantischen Ethik), Berlin 1927..
- Durkeheim, E., "Le contrat social de Rousseau", Rev. de Métaphysique et de Morale, 25-1918.
- Düsing, Kl., Die Teleologie in Kants Weltbegriff, Bonn 1968.
- Düsing, Kl., "Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie", Kant-Studien, 62-1971.

- Blind, K., "Kant as a democratic politician", The Westminster Review 161-1904.
- Bommersheim, P., "Der Begriff der inneren Zweckmässigkeit in Kants Philosophie des Organischen", Kant-Studien 32-1927.
- Borries, K., Kant als Politiker. Zur Staats und Gesellschaftslehre des Kritizismus, Leipzig 1928.
- Bötte, W., Kant und der Krieg, Marburg 1918.
- Brotherus, K., Immanuel Kants Philosophie der Geschichte, Diss. Helsingfors 1905.
- Brotherus, K., Immanuel Kants Philosophie der Geschichte, Selbstanzeige, Kant-Studien 11-1906.
- Bruch, J.L., La Philosophie religieuse de Kant, Paris 1968.
- Bruggen, W., "Kant und das höchste Gut", Zeitschrift für Philosophische Forschung, 18-1964.
- Buhr, M. y Diserman, T.I. (ed.), Revolution der Denkart oder Denkart der Revolution, Berlin 1976.
- Cassirer, E., Die Philosophie der Aufklärung, Tübingen 1932.
- Cassirer, E., "Das Problem J.J. Rousseau", Archiv f. Gesch. d. Phil. 41-1932.
- Cassirer, E., Kants Leben und Lehre, Berlin 1921.
- Chiodi, P., "La filosofia kantiana della storia", Riv. di Filosofia, 58-1967.
- Chu Han-hsin, "Kants Geschichtsauffassung", The New China Review, Tag. 5, Nr. 3 u 4, Shanghai 1953.
- Cohen, H., Kants Begründung der Ethik nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte, Berlin 1910.
- Composto, R., La quarte critica kantiana, Palermo 1954.

- Ebbinghaus, J., Kants Lehre vom ewigen Frieden und die Kriegsschuldfrage, Tübingen 1929.
- England, F.E., Kant's Conception of God. London, Allen and Unwin, 1929.
- Fackenheim, E., "Kant's Concept of History", Kant-Studien 48-1956/57.
- Fester, R., Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Idealismus, Stuttgart 1890.
- Fisher, K., Immanuel Kant und seine Lehre, Bd. 1, Heidelberg, London 1874.
- Friedländer, L., "Kant in seiner Stellung zur Politik", Deutsche Rundschau 9-1876.
- Funke, G. und Kopper J. (ed.), Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses. Mainz 6-10 April 1974, Berlin-New York 1974.
- Gablentz, O., Kants politische Philosophie und die Weltpolitik unserer Tage, Berlin 1956.
- Gallinger, A., "Kants Geschichts- und Staatsphilosophie", Ztschr. f. philos. Forschung 9-1955.
- Galston, W., Kant and the Problem of History, Chicago, University of Chicago Press, 1975.
- Gauthier, D., The logic of Leviathan, Oxford 1969.
- Givone, S., La storia della filosofia secondo Kant, Milano 1972.
- Glum, F., Jean Jacques Rousseau. Religion und Staat. Grundlegung einer demokratischen Staatslehre, Stuttgart 1956.

- Goedeckemeyer, A., Kant und der Staatsgedanke, Königsber 1932.
- Goldmann, L., Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuels Kants. Estudios zur Geschichte der Dialektik, Zürich, New York 1945.
- Gómez Cafarena, "Del'yo transcendental'al nosotros del'Reino de los fines'", Convivium 1965.
- Gonzalez Vicén, La filosofía del Estado en Kant, La Laguna 1947.
- Gurwitsch, G., "Kant und Fichte als Rousseau-Interpreten", Kantstudien 27-1922.
- Habermas, J., Theorie und Praxis, Neuwied, 1969.
- Habermas, J., Strukturwandel der Öffentlichkeit, Berlin u. Neuwied 1968.
- Haensel, W., Kants Lehre vom Widerstandsrecht. Ein Beitrag zur Systematik der Kantischen Rechtsphilosophie, Berlin 1926.
- Hassner, P., "Les Concepts de guerre et de paix chez Kant", Revue française de science politique, 11-1961.
- Herder, J.G., Sämtliche Werke, Karlsruhe 1820.
- Herrero, F.J., Religión e Historia en Kant, Madrid 1975.
- Hermann, I., Kants Teleologie, Budapest 1972
- Hinz, E., Die wichtigsten geschichtsphilosophischen Strömungen in Deutschland in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte der europäischen Aufklärung unter besonderer Berücksichtigung der Säkularisation der Gesellschaftsphilosophie, T. 1 u. 2 Diss. ena 1953.
- Hobbes, Th., The English Works, London 1839.
- Hobbes, Th., Opera philosophica quae latine scripsit, Londini 1839.



- Höfdding, H., "Rousseaus Einfluss auf die definitive Form der Kantischen Ethik", Kant-Studien 2-1898.
- Hoffmeister, J., Die Problematik des Völkerbundes bei Kant und Hegel, Tübingen 1934
- Hollander, S., The economics of Adam Smith, Totonto 1973.
- Horkheimer, M., "Kants Philosophie und die Aufklärung", Zur kritik der instrumentellen Vernunft, Frankfurt a.M 1967.
- Jaspers, K., Aneignung und Polemik. Gesammelte Reden und Aufsätzen zur Geschichte der Philosophie. Hrsg. von H. Sauer, München, 1968.
- Kant, I., Kant's Werke, herausgegeben von der königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902 y ss.
- Karlische, A.C., Immanuel Kants Staatsphilosophie, Berlin u. Leipzig 1903.
- Katzer, E., "Kant und der Krieg", Kant-Studien, 20-1915
- Kayser, W., Rousseau. Kant. Herder über den ewigen Frieden, Leipzig 1916.
- Kirchmann, Erläuterungen zu Kants kleineren Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie, Leipzig 1875.
- Kaufmann, F., "Kant und die reine Rechtslehre", Kant-Studien, 29-1924.
- Kaulbach, Fr., "Der Zusammenhang zwischen Naturphilosophie und Geschichtsphilosophie bei Kant", Kant-Studien, 56-1965.
- Kelly, G., Idealism. Politics and History: Sources of Hegelian Thought. Cambridge 1969.
- Kojeve, A., Kant, Paris 1973.
- Kopper, J. und Malter, R. (ed.), Immanuel Kant zu ehren, Frank-

furt am Main 1974.

Köster, A., Der junge Kant im Kampf um die Geschichte, Berlin 1914.

Kraus, H., Von ehrlicher Kriegführung und gerechtem Friedensschluss. Eine Studie über Immanuel Kant, Tübingen 1950.

Kress, R., Die soziologischen Gedanken Kants im Zusammenhang seiner Philosophie, Berlin 1929.

Kroner, R., Kants Weltanschauung. Tübingen, 1914.

Krüger, G., Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik, Tübingen 1967.

Kullmann, G., Immanuel Kant: Worin besteht der Fortschritt? Selbstanzeige, Kant-Studien 20-1915.

Lacroix, J., "La philosophie kantienne de l'histoire", Cahiers de l'Institut de Science Economique Appliquée, 75-1958.

Lamprecht, K., "Herder und Kant als Theoretiker der Geschichtswissenschaft", Jahrbücher f. Nationalökonomie u. Statistik, 3, 14, 1897.

Landgrebe, L., "Die Geschichte im Denken Kants", Studium generale 7-1954.

Landgrebe, L., Phänomenologie und Geschichte, Gütersloh 1968.

Lehmann, G., "System und Geschichte in Kants Philosophie", Il Pensiero 3, Milano, Varese 1958.

Lehmann, G., Ein Reinschriftfragment zu Kants Abhandlung vom ewigen Frieden, Berlin 1955.

Lenfers, D., Kants Weg von der Teleologie zur Theologie. Diss, Köln, 1965.

Leurovitz, M., Die Staatslehre auf Kantischer Grundlage, Bern

1899.

Lindgreu, R., The social philosophy of Adam Smith, The Hague  
1973.

Lisser, K., Der Begriff des Rechts bei Kant Mit einem Anhang  
über Cohen und Görland, Berlin 1922

Litt, T., Kant und Herder als Deuter der geistigen Welt,  
Leipzig 1930.

Lübbe, Hermann, "Philosophiegeschichte als Philosophie", Ein-  
sichten: Gerhard Krüger zum 60. Geburtstag, ed. K. Oehler  
and R. Schaeffler. Frankfurt 1962.

MacCloskey, M., "Kant's kingdom of Ends", Philosophy, 51-1976.

McFarland, J.D., Kant's Concept of Teleology. Edinburgh 1970.

Macpherson, C.B., The Political Theory of Possessive Indivi-  
dualism, Oxford 1962.

Mares, J. Fuentes., "La filosofía de la historia de Kant",  
Tierra Nueva. Revista de letras universitarias, Nr 11-12,  
Mexico 1941.

Marti, F., "Theological epistemology in Augustine, Kant and Scheg-  
ling", The Modern Schoolman, 55-1977

Mead, E.D., "Kants 'Eternal Peace'" The New England Magazin,  
Boston 1896.

Medicus, Fritz, "Kant und Ranke. Eine Studie über die Anwendung  
der transzendentalen Methode auf die historischen Wissens-  
schaften", Kant-Studien 8-1913.

Medicus Fritz, "Zu Kants Philosophie der Geschichte mit besonde-  
rer Beziehung auf Karl Lamprecht", Kant-Studien 4-1900

Medicus, Fritz, "Kants Philosophie der Geschichte", Kant-Studien

7-1902; separat: Berlin 1902. .

Meinhold, P., Rousseaus Geschichtsphilosophie, Tübingen 1936.

Melzer, E., Herder als Geschichtsphilosoph mit Rücksicht auf Kants Recension von Herders Ideen zur Geschichte der Menschheit, Neisse 1872.

Menzer, P., Kants Lehre von der Entwicklung in Natur und Geschichte, Berlin 1911.

Metzger, E., Tratado de Derecho penal, Madrid 1935

Metzger, W., Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus. Mit einer Einleitung: Prolegomena zu einer Theorie und Geschichte der socialen Wert, Heidelberg 1917.

Meyer, P., Die Idee des ewigen Friedens bei Kants Zeitgenossen, Berlin 1903.

Meyer-Benfey, H., Herder und Kant. Der deutsche Idealismus und seine Bedeutung für die Gegenwart, Halle 1904.

Meyer-Benfey: Heinrich, Herder und Kant, Selbstanzeige, Kant-Studien 10-1905.

Montero Moliner, F., El empirismo kantiano, Valencia 1974.

Moog, W., Kants Ansichten über Krieg und Frieden, Leipzig 1907.

Morrow, G., The ethical and Economic Theories of Adam Smith, New York 1969.

Müch, Fritz, "Das Problem der Geschichtsphilosophie. Eine Einführung in den systematischen Zusammenhang ihrer Probleme", Kant-Studien 17-1912.

Muñoz, J., Introducción a al Filosofia de la historia, Madrid en prensa.

- Murphy, J. G. Kant: The Philosophy of Right. London 1970.
- Natorp, P., Kant über krieg und Frieden. Ein geschichtsphilosophischer Essay, Erlangen 1924.
- Neville, M., "The notion of interest in Kant's Critique of Judgment", Philosophy Research Archives, 2 1976.
- Nicholson, P., "Kant on the duty never to resist the sovereign", Ethics, 86, 1976.
- Oakeshott, Hobbes on Civil Association, Oxford 1937.
- Oelmüller, W., "Kants Beitrag zur Grundlegung einer praktischen Philosophie in der Moderne", Ph. Jahrb 75-1967.
- Oelmüller, W., Die unbefriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel, Frankfurt 1969.
- Onken, A., Adam Smith und Immanuel Kant, Leipzig
- Paton, H.J., Kant's Metaphysics of Experience. New York 1936.
- Paton, H.J., The categorical Imperative, New York 1946.
- Pfleiderer, Otto., "Die Idee des ewigen Friedens", Deutsche Rundschau, 85-1895.
- Philonenko, A., L'oeuvre de Kant, Paris 1969.
- Philonenko, A., Theorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1773, Paris 1976.
- Pollin, R., Politique et philosophie chez Thomas Hobbes, Paris 1953.
- Rábade, S., Kant, problemas gnoseológicos de la "Crítica de la razón pura", Madrid 1969.
- Reboul, O., Nietzsche critique de Kant, Paris 1974.
- Reboul, O., Kant et le problème du mal. Montreal, 1971.

- Reboul, O., "Kant et la religion", Revue d'histoire et de phil. religieuse, 50-1970.
- Rogge, H., "Kants Entwurf zum ewigen Frieden und die Völkerrechtstheorie", Archiv f. Rechts u. Sozialphilosophie, 34-1940-41.
- Rousseau, J.J., Oeuvres Completes de J.J. Rousseau, ed. publie sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond, Paris 1959 y ss.
- Salomon, M., "Kants Originalität in der Auffassung der lehre von Staatsverträge", Archiv des öffentlichen Rechts, 28-1912
- Saner, H., Kants Weg vom krieg zum Frieden, München 1967.
- Schmidt, C., "Über die geschichtsphilosophischen Ansichten Kant", Sozialistische Monatshefte, 7-1903.
- Schneider, H. w. (ed.), Adam Smith's Moral and Political Philosophy, New York 1970.
- Schulze, W., "Die religiösen Gedanken in Kants 'Ewigen Frieden'", Kant-Studien 50/1958-59.
- Schwenger, R., Der Begriff der bürgerlichen Gesellschaft bei Kant und Fichte, Diss. Bonn 1929.
- Schweitzer, A., Die Religionsphilosophie Kants in der Kritik der reinen Vernunft bis zur Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, Freiburg 1899.
- Silber, John R., "The Copernican Revolution in Ethics", Kant-Studien, 51-1959.
- Silber, John, R., "The Importance of Highest Good in Kant's Ethics", Ethics, 73-1963.
- Skinner, A. y Wilson, T. (ed.), Essays on Adam Smith, Oxford

1975.

- Smyrniadis, B., Les doctrines de Hobbes, Locke et Kant sur le droit d'insurrection. Esquisse d'une theorie du droit d'insurrection, Paris 1921.
- Sodeur, G., Vergleichende Untersuchung der Staatsidee Kants und Hegels, Erlangen 1894.
- Solari, G., "Lo Stato como libert ", Rivista di Filosofia, 22-1931.
- Solari, G., "Kant e la dottrina penale della retribuzione", Rivista di Filosofia, 20-1929.
- Stein, L., Das Ideal des ewigen Friedens und die soziale Frage, Berlin 1895.
- Strauss, Hobbes' politische wissenschaft, Luchterhand 1969.
- Sydow, E., Der Gedanke des Ideal reiches in der idealistischen Philosophie von Kant bis Hegel, Leipzig 1914.
- Tönnies, F., Studien zur Philosophie und Gesellschaftslehre im 17. Jahrhundert, Stuttgart 1975
- Tönnies, F., T. Hobbes vida y doctrina, Madrid 1932.
- Troeltsch, E., "Das Historische in Kants Religionsphilosophie. Zugleich ein Beitrag zu den Untersuchungen über Kants Philosophie der Geschichte", Kant-Studien 9-1904.
- Tufts, James Hayden, The Sources and Development of Kant's Teleology, Diss. Freiburg 1892.
- Tumarkin, A., Herder und Kant, Diss. Bern 1896.
- Ure a, Enrique M., La Cr tica kantiana de la sociedad y de la religi n Kant predecesor de Marx y Freud, Madrid 1979.
- Vaihinger, H., "Eine französische Kontroverse über Kants Ansicht

vom Kriege. Auch ein Wort zur Friedenskonferenz" Kant-Studien, Bd IV (1900).

Vlachos, G., La Pensée politique de Kant. Paris 1962.

Voise, R., Kant philosophe du Droit, Paris 1915.

Vorländer, K., Immanuel Kant. Der Mann und das Werk, Leipzig 1924.

Vorländer, K., "Kant als Politiker", März 7-1913.

Vorländer, K., Immanuel Kants Leben, Leipzig 1921.

Vorländer, K., Kant, Fichte, Hegel und der Sozialismus, Berlin 1920.

Vorländer, K., Kant und Marx. Ein Beitrag zur Philosophie des Sozialismus, Tübingen 1926.

Vorländer, K., "Kant und Rousseau", Die Neue Zeit 37-1919.

Walsh, W.H., "Kant's Moral Theology", Proceedings of the British Academy, 49-1964.

Ward, K., The development of Kant's View of Ethics. Oxford 1972.

Warrender, H., The political philosophy of Hobbes. His theory of obligation. Oxford 1966.

Weil, E., Problèmes kantians, Paris 1963.

Weyand, K., Kants Geschichtsphilosophie. Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung. Köln 1964.

Wild, Ch., "Die Funktion des Geschichtsbegriffs im politischen Denken Kants", Ph. Jahrb. 77-1970.

Wilkins, B.T. "Teleology in Kant's Philosophy of History", History and Theory, 5-1966.

Wood. A. W., Kant's Moral Religion. Ithaca 1970.



Yovel, Y., Kant and the philosophy of History, Princenton 1980.

Zeldin, M.B., "The 'summum bonum' the Moral Law and the existence of God", Kant-Studien, 62-1971.

